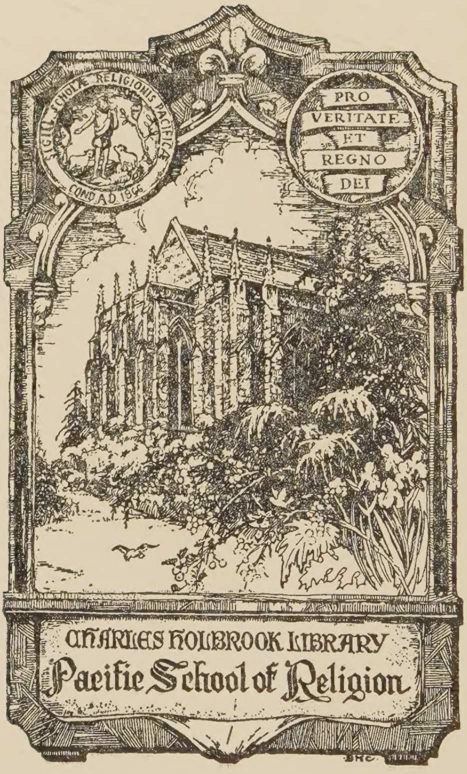
PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/ntt-journal-theology-religion_1955-1956_10

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

TIENDE JAARGANG
1955–1956

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR TH. P. VAN BAAREN
PROF. DR W. F. DANKBAAR
PROF. DR A. H. EDELKOORT
DR E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR K. H. MISKOTTE
PROF. DR J. A. OOSTERBAAN
PROF. DR W. C. VAN UNNIK

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

73026

v. 10
1955/56

INHOUD

ARTIKELEN

Blz.

Dr S. VAN DER LINDE, Het werk van de Heilige Geest in de gemeente (Een appreciatie van de Nadere Reformatie) . . . 1
Mr S. C. GRAAF VAN RANDWIJCK, Zending en Oecumene . . . 14
Dr P. ROEST, Verkenning en belijning van de catechese . . . 29
Prof. Dr W. LEENDERTZ, Sören Kierkegaard 65
Prof. Dr TH. L. HAITJEMA, Calvinisme en Barthianisme . . . 76
Prof. Dr J. VAN GENDEREN, Een officiële verantwoording der Labadisten 96
Prof. Dr C. W. MÖNNICH, De pastorale en het einde der tijden 129
A. FABER, Het Dienstboek voor de Nederlandse Hervormde Kerk, in ontwerp 161
Dr F. SIERKSMA, Religie en politiek leiderschap in primitieve culturen 209
Dr CH. DE BEUS, Het gebruik en de betekenis van de uitdrukking „De Zoon des Mensen" in het Evangelie van Johannes 237
Prof. Dr W. F. ZUURDEEG, Wat kan de analytische philosophie voor de godsdienstphilosophie betekenen? 252
Dr O. NOREL JZN., Gabriël Marcel en de Oecumene 264
Prof. Dr TH. P. VAN BAAREN, Het sacrale koningschap bij de primitieven 289
H. B. KOSSEN, De oorsprong van de voorstelling der opstanding uit de doden in Dan. 12:2 296
Prof. Dr L. H. GRONDIJS, Quelques remarques sur la liturgie céleste 302
Prof. Dr H. DE VOS, De achtergronden van het herderlijk schrijven vanwege de Generale Synode van de Ned. Herv. Kerk over Christen-zijn in de Nederlandse samenleving 314
Prof. Dr A. J. BRONKHORST, Barth-mozaïek 369
Dr R. BAKKER, Eschatologische motieven in enkele geschiedwijsgerige beschouwingen 396
Dr J. M. S. BALJON JR., Profetisme in de moderne Islam . . . 417

MEDEDELINGEN

Dr P. L. SCHOONHEIM, Een beschouwing van Albracht Oepke over opvattingen omtrent Jezus' opstanding 177
Prof. Dr W. C. VAN UNNIK, Bibliographie van Gustav Dalman 274

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

W. AALDERS, Martin Buber (van Nieuwpoort) 355. W. F. ALBRIGHT, The Bible after twenty years of Archeology (Vriezen) 109. DE APOSTOLISCHE KERK (Berkelbach v. d. Sprenkel) 119. R. BAKKER, Het wijsgerige en psychologische denken van Carl Gustav Carus in het licht van zijn Godsbeschouwing (Oosterbaan) 117. W. BANNING, Moderne maatschappij-problemen (Kraemer) 438. J. H. BAVINCK, Inleiding in de zendingswetenschap (Jansen Schoonhoven) 435. JOACHIM BEEKMANN, Quellen zur Geschichte des christlichen Gotteschienstes (Dankbaar) 430. HEINRICH BERGER, Calvin's Geschichtsauffassung (v. d. Linde) 430. A. BONGER, De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirk Volckertszoon Coornhert (Roldanus) 112. A. v. D. BORN, Samuël, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (Edelkoort) 335. LOUIS BOUYER, Terugblik op het protestantisme (Berkelbach v. d. Sprenkel) 352. G. BRILLENBURG WURTH, Christelijke zielszorg in het licht der moderne psychologie (Smit) 60. Idem, Heroriëntering ten aanzien van de ontmoeting tussen kerk en wereld (de Graaf) 361. HEINRICH BULLINGER, Das höchste Gut, übersetzt und herausgegeben von Joachim Staedtke (Dankbaar) 280. S. C. CARPENTER, The Church in England (597–1688) (Dankbaar) 343. RICHARD S. CRIPPS, A critical and exegetical Commentary on the Book of Amos (Edelkoort) 275. WALTER DELIUS, Geschichte der Irischen Kirche von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert (Dankbaar) 279. K. DIJK, De dienst der prediking (Golterman) 200. DOM. GREGORY DIX, O. S. B., Le ministère dans l'Eglise ancienne (Dankbaar) 190. S. C. W. DUVENAGE, Die navolging van Christus (Stelma) 426. M. J. ELZINGA, Heil en genezing (Aalders) 124. ENCYCLOPAEDIE VAN HET CHRISTENDOM. Protestants deel (Dankbaar) 191. H. FABER, Over ziek zijn (Nolle) 440. L. FENDT, Die katholische Lehre vom Messe und Abendmahl (Dankbaar) 343. E. FLESSEMAN-VAN LEER, Tradition and Scripture in the early Church (Visser) 110. GEORG FOHRER, Ezechiël (Edelkoort) 338. J. DE FRAINE S. J., Rechters-Ruth, uit de grondtekst uitgelegd (Edelkoort) 335. TH. CH. FREDERIKSE, Het vrijheidsbegrip bij J. G. Fichte (de Vos) 58. A. GILG, Weg und Bedeutung der Altkirchlichen Christologie (Dankbaar) 345. W. H. GISPEN, De Boeken der Koningen (Edelkoort) 337. W. DE GRAAF, Een monument der afscheiding (van der Linde) 281. HANS GRASZ, Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition (Dankbaar) 343. F. W. GROSHEIDE, De brief aan de Hebreeën en de brief van Jakobus (Sevenster) 277. W. K. GROSSOUW, Bijbelse voormheid (v. d. Loos) 428. B. TER HAAR Dz., Voor de belijdenis (Beerekamp) 282. HEINRICH HERMELINK, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, Band III (van Rhijn) 55. W. HOLSTEN, Das Kerygna und der Mensch (Jansen Schoonhoven) 436. EDMOND JACOB, Théologie de l'ancien Testament (Edelkoort) 330. W. JOEST, Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade (Dankbaar) 343. A. C. DE JONG, The well-meant Gospel offer (Berkelbach v. d. Sprenkel) 194. LEO JUD, Katechismen. Bearbeitet von Oskar Farner (Dankbaar) 280. D. KALMIJN, Abraham Capadose (Scheers) 346. F. C. KAMMA, De messiaanse koreri-bewegingen in het Biaks-Noemfoors cultuurgebied (van Baaren) 334. R. KARSTEN, The religion of the Samek (van Baaren) 334. PETER KAWERAU, Melchior Hoffman als religiöser Denker (van der Zijpp) 53. R. KOOISTRA, De gereformeerde theoloog en de sociologie (Banning) 61. J. L. KOOLE, De Boodschap der Genezing (Rasker) 383. BREDE KRISTENSEN, Symbool en werkelijkheid (van Baaren) 185. WERNER GEORG KÜMMEL, Verheiszung und Erfüllung (Sevenster) 43. MAX LACKMANN, Vom Geheimnis der Schöpfung (Sevenster) 44. E. LAGERWEY, Boden en helden Gods (Dankbaar) 192. R. S. LEE, Psychology and Worship (Faber) 284. LEVENDE ZIELSZORG (Faber) 202. IMMANUEL LEWY, The Growth of the Pentateuch (Edelkoort) 186. GOTTFRIED W. LOCHER, Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie (Oosterbaan) 196. G. E. MENDENHALL, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East (Vriezen) 109. GEORG MERZ, Priesterlicher Dienst im kirchlichen Handeln (Sevenster) 122. MARTEN MICRON, De christliche

ordinancien der Nederlantscher Ghemeinten te Londen. Uitgegeven door W. F. Dankbaar (v. d. Linde) 429. H. Mulder, De canon en het volksgeloof (van Baaren) 39. Hans Muller-Eckhard, Die Krankheit nicht krank sein zu können (Faber) 202. John T. Mc Neill, The History and Character of Calvinism (Dankbaar) 281. Walter Nigg, Het geheim der monniken (Visser) 111. P. van Overzee, Het moderne humanisme in Nederland (Klein Wassink) 114. A. Parrot, De zondvloed en de ark van Noach; De toren van Babel (van Baaren) 335. Raffaele Pettazoni, Essays on the history of religions (van Baaren) 39. C. A. van Peursen, Cultuur en Christelijk geloof (Miskotte) 432. A. D. R. Polman, Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis (Berkelbach v. d. Sprenkel) 194. Adrianus Drost Pont, Nicolaas Jacobus van Warmelo (Dreyer) 193. F. J. Pop, Belijdeniscatechisatie (Beerekamp) 282. R. R. Post, Kerkelijke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie (Dankbaar) 47. H. Ch. Puech en G. Quispel, Op zoek naar het Evangelie der Waarheid (Sevenster) 42. François Rabelais, Gargantua en Pantagruel (Dankbaar) 431. Ratramnus, De corpore et sanguine Domini, par J. N. Bakhuizen van den Brink (Beekenkamp) 46. J. Ridderbos, De Psalmen (1–41) (Brongers) 276. Nic. H. Ridderbos, Israëls profetie en „Profetie" buiten Israël (Edelkoort) 188. S. J. Ridderbos, Compromis (Oosterbaan) 196. P. J. Roscam Abbing, Zielzorg (Aalders) 201. Wilh. Rudolph, Chronikbücher (Edelkoort) 338. A. A. van Ruler, Vertrouw en geniet! (Miskotte) 359. Idem, Theologie van het Apostolaat (Jansen Schoonhoven) 438. H. C. Rumke, Psychiatrie. Deel I. (Faber) 123. Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen (Dankbaar) 345. D. K. Schmidt, Die katholische Staatslehre (Dankbaar) 343. P. L. Schram, Op weg naar de kerk (Beerekamp) 282. P. G. Schrotenboer, A new apologetics: an analysis and appraisal of the eristic theology of Emil Brunner (Klein Wassink) 59. Hellmut von Schweinitz, Boeddhisme en Christendom (Hoens) 426. J. D. Shams, Waar Jezus stierf (van Baaren) 39. A. Sizoo, Geschiedenis der Oud-Christelijke Griekse letterkunde (Bakhuizen van den Brink) 190. E. L. Smelik, Ongevraagde Postille (v. d. Burgt) 199. P. Smits, Onderweg (Beerekamp) 282. M. Staverman, Buitenkerkelijkheid in Friesland (Moulijn) 124. K. G. Steck, Die katholische Lehre von der Kirche (Dankbaar) 343. J. H. Stelma, Het offer van Jezus (Sevenster) 44. P. A. van Stempvoort, Waarheid en Verbeelding rondom het Nieuwe Testament (Klijn) 278. Studiesecretariaat van de Raad voor de Catechese, Het Christelijk geloof (Beerekamp) 282. D. van Swigchem, Het missionair karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus (van Nieuwpoort) 197. Paul Tillich, De moed om te zijn. Vertaling Ds C. Burger (Oosterbaan) 118. T. F. Torrance, Les réformateurs et la fin des temps (Dankbaar) 280. H. C. Touw, Het Evangelie en de moderne mens (Spanjaard) 121. Verbum Dei manet in aeternum (Sevenster) 45. H. Volger, Om de vrijheid van de kerk (v. d. Linde) 57. Th. C. Vriezen, Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament (Edelkoort) 42. Hans Wagner, Existenz, Analogie und Dialektik. I. Halb-band 1953 (de Vos) 115. R. S. Wallace, Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament (Dankbaar) 344. Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik (Miskotte) 347. V. von Weizsäcker, De zieke Mens (Faber) 202. H. J. Westerink, Ontmoeting in Dordt? (Berkelbach v. d. Sprenkel) 120. W. E. van Wijk, Onze kalender (Dankbaar) 345. A. E. Wilhelm-Hooybergh, Peccatum (van Baaren) 185. Walter Zimmerli, Ezechiel (Brongers) 188. Willem van Zoeterwoude, Sola Scriptura (Berkelbach v. d. Sprenkel) 354.

BERICHTEN

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap 208. Karl Barth (de Redactie) 365. In memoriam Professor Dr A. H. Edelkoort (M. A. Beek) 367. 10e Amsterdamse Universiteitsdag 444.

HET WERK VAN DE HEILIGE GEEST IN DE GEMEENTE

(*Een appreciatie van de Nadere Reformatie*) [1])

DOOR

S. VAN DER LINDE

Utrecht

Om de Reformatie te appreciëren, zó, dat het de kern der zaak raakt, kunnen we niet beter doen, dan ons af te vragen, hoe zij geloofde en beleed juist inzake de Heilige Geest. Want tussen Rome en de Reformatie, ook tussen Luther, Zwingli en Calvijn, vinden we allerlei quaestieuze zaken, betreffende theologie, christologie en sacramentsleer, die we kunnen isoleren, om er zo op in te gaan. Maar ze komen tenslotte alle tot uitdrukking, en dan op z'n scherpst en levendst, in de leer van de Heilige Geest.

Als dat van de Reformatie geldt, dan zal het met de *Nadere* Reformatie wel niet anders kunnen staan. In deze conclusie steekt echter al een vaststelling, waarvan de waarheid nog wel enig bewijs behoeft. Het staat immers wel vast in de communis opinio omtrent de Nadere Reformatie, dat de aanduiding ,,nader'' een zeer bedenkelijke betekenis heeft. Het woordje ,,nader'' pleegt men niet positief en prijzend te gebruiken, maar veelmeer negatief en afkeurend. Men bedoelt gemeenlijk, daarmee te signaleren, dat hier een verbastering en ontaarding aan de orde is, die sterk contrasteert met wat men voor klassiek-gereformeerd houdt. Voor A. Ritschl is het Piëtisme, heel sterk in zijn lutherse vorm, maar in beginsel evengoed in gereformeerde gedaante, weinig anders dan een terugval naar Rome en dus de verloochening van de Reformatie.

Wanneer dat waar zou zijn en wanneer dus de Nadere Reformatie veel van een contra-Reformatie heeft, dan zal het dus helemaal niet aangaan, zo maar vlot de conclusie te trekken van zoëven: In de Reformatie is leer en belijden aangaande de Heilige Geest centraal, *dus* is dat ook zo in de Nadere Reformatie. We gaan echter uit van de overtuiging, die hier ter plaatse niet breed kan bewezen worden, maar waarover we zo spoedig mogelijk de stukken op tafel zullen pogen te leggen, dat deze beschouwing der Nadere Reformatie als

[1]) Referaat, gehouden voor de Ned. Herv. Predikantenvergadering 1955.

een soort contra-Reformatie of Neo-Calvinisme, een constructie is, een *parti-pris*, die heel zeker geen vrucht is van geduldig historisch onderzoek en lectuur der klassieke bronnen, maar die veelmeer uit een zeker dogmatisme opkomt, uit een zekere onberedeneerde, instinctieve afkeer, die dringend bewijs of revisie nodig heeft.

Wij stellen onzerzijds dus vast, dat de Nadere Reformatie een legitieme, klassieke vorm der Reformatie is, mede daarin, dat ook voor haar leer en belijden aangaande de Heilige Geest centraal is. Ook daarin, dat ze een zelfde totaalbeeld vertoont als de Reformatie-zelf, uiteraard: *mutatis mutandis*.

Wanneer we dan pogen in grondtrekken weer te geven, hoe de Nadere Reformatie het werk van de Heilige Geest in de gemeente van Christus zag, dan moeten we nog allereerst stilstaan bij de belangrijke vraag: Waartegen opponeerde bepaaldelijk deze beweging? Wat deed haar die streep zetten onder het woord „Reformatie" en die dubbele streep onder het woord „Nader"? Gewoonlijk wordt hierop geantwoord, dat Nadere Reformatie of Piëtisme (we gebruiken deze woorden promiscue en achten ze identiek) zich bepaald verzetten tegen dogmatisme en leerheiligheid. Het zou deze mensen hebben doen schrikken, dat men in de gemeente zo gemakkelijk wist te roemen in de zuivere *leer;* dat men met enig gemak dogmatisch wist uiteen te zetten, wat wezen en werking van de Heilige Geest zijn, maar dat dit dogmatisme zo heel weinig christelijk *leven* wist te wekken en zoveel vormelijkheid en getwist. Als protest daartegen zou dan de Nadere Reformatie de leus hebben aangeheven: Neen, het gaat om *leer èn leven*. Wat theologischer uitgedrukt: om rechtvaardiging *èn heiliging*. Uitgedrukt in de klassieke termini der Nadere Reformatie: om de *praxis pietatis*, de *vita spiritualis*, een „bevindelijk" geloofsleven.

Deze beschouwing lijkt zeer plausibel en heeft zeker ook wel een kern van waarheid. Maar meer dan toch ook niet. Want bij nadere overweging houdt ze als *de* verklaring geen stand. Want de leus der „*praxis pietatis*" moet vooral niet al te argeloos worden beschouwd. Bepaaldelijk de Remonstranten en Socinianen hebben de zelfde leus aangeheven: *praxis pietatis*, als ze pleiten voor een ondogmatisch, practisch christendom. Als we dan opmerken, dat al de kopstukken van de Nadere Reformatie scherp contra-Remonstrant zijn, dan kan onze conclusie ook geen andere zijn, dan dat de *praxis pietatis* in de Nadere Reformatie dus ook wel een andere inhoud moet hebben dan ze bij Remonstranten c.s. heeft.

Daar komt nog een tweede overweging naast te staan. Wij kunnen allen ampel weten, b.v. door de lectuur van de kerkeraadsnotulen onzer gemeenten, of die van classes en provinciale synoden, hoeveel tijd en strijd het de gereformeerde kerk hier te lande gekost heeft, om ook maar een abc van enige dogmatische kennis aan het volk in te prenten. Maar een leerheiligheid, die met het hoofd zo goed weet, wat het hart toch niet blijkt te kennen, veronderstelt dus een vrij lang tijdsverloop, waarin ze zich baan heeft kunnen breken.

Maar de Nadere Reformatie presenteert zich in ons land niet na een zeer lang tijdsverloop, is geen late verschijning, die de lasten van een na-tijd draagt, maar is in ons land *van den beginne* aanwezig. Onder de eerste Calvinisten, d.w.z. onder de pioniers en hageprekers, vinden we aanstonds de eerste piëtisten.

Het moet daarom historisch onjuist genoemd worden, de Nadere Reformatie te zien als pleidooi voor zoiets als een ondogmatisch christendom. Nog minder kan ze een stroming genoemd worden, die de Geest wenst te vieren ten koste van het Woord, het ,,leven'' wil verheffen boven de ,,leer''. In het algemeen kunnen we wel zeggen, dat de dogmatiek in meer vakmatige zin niet de sterkste kant van de Nadere Reformatie is geweest. Amesius moge hierin een uitblinker zijn en wel voor tien tellen, W. à Brakel moge een belangrijke populaire dogmatiek hebben geleverd en Voetius in dezen ook niet de minste zijn geweest: dit alles neemt niet weg, dat de echte systematische dogmatici als Gomarus, Maccovius en Maresius liever geen Piëtisten moeten genoemd worden, al staan ze er dogmatisch toch ook weer niet zó ver van af. Deze stand van zaken leert ons Calvinisme en Piëtisme vlak naast elkaar te zetten, om ze daarom toch niet kortweg te vereenzelvigen. Een zuivere afgrenzing van de scholastische en de piëtistische tak van het nederlandse Calvinisme is een hoofdstuk op zichzelf en heeft nog wèl een aantal problemen in zich.

Van een uitspelen van de ethiek ten koste van de dogmatiek kan bij de Nadere Reformatie dus geen sprake zijn. Want men wil ze allebei honoreren: dogmatiek èn ethiek, leer èn leven, Woord èn Geest. Men arbeidt aan de geboorte en groei van de complete ,,mondige'' christenmens.

Daarom moeten we liever zeggen: Het protest van de Nadere Reformatie gaat niet vooral tegen een dogmatisme, dat de Geest zou uitblussen, maar veelmeer tegen een bepaald *vitalisme*, tevens *saecularisme*, waardoor men de Geest bedroefd ziet.

Dat vitalisme, dat uitkomt in een opschuimende levensgenieting

en vrijheidsdrang, in ongebondenheid, vindt de Nadere Reformatie tegenover zich in zeer gevarieerde vormen. We duiden ze doorgaans, wel eens al te makkelijk, aan als Anabaptisten, maar nog meer als ,,Spirituels'' en ,,Libertins''. Zo zag met name Calvijn ze tegenover zich en we falen wel niet, als we ze saamvatten als ,,broeders van een vrije geest'', aan wie, bij alle onderscheid, toch wel gemeen is, dat ze allen het woord geest liefhebben en in en naar die geest willen leven. Maar dan vooral autonoom, ,,mondig'', waarbij, wat de Nadere Reformatie als theonoom presenteert, als heteronoom wordt afgewezen. Daarmee is gezegd, dat men geen voogdij accepteert, maar ,,mondig'' zijn wil; dat men de vrijheid en niet de Wet wil en vooral van de kruisiging van de oude mens, van de verloochening van het vlees niet wil horen, omdat men leeft ,,uit de geest'', in onbezorgdheid en ongebrokenheid. Dat alles niet zelden pantheïstisch bedoeld, zodat ook een leven als beest nog leven in de geest wil zijn.

Dit vitalisme is allicht een stuk oud heidendom, later wel gedoopt, maar niet gekerstend, dat half geduld, half bestreden voortleefde in vele middeleeuwse volksvermaken, waartegen de Nadere Reformatie dan ook prompt de strijd heeft aangebonden.

Deze levenstrant vierde a.h.w. een wederopstanding in de tijd van de Renaissance, waarvan we toch wel zeggen mogen, dat ze, na een overmaat van ,,genade'' nu een overmaat van ,,natuur'' bracht; na een sterke gebondenheid nu een grote vrijheid, om zich nu volop uit te leven.

Als we reeds de eerste Piëtisten, waaronder we dan bijzonder Jean Taffin rangschikken, de strijd zien aanbinden tegen weelde in kleding en tafel, tegen dronkenschap en allerlei uitspatting, tegen dans en velerlei ongereformeerde levensstijl, dan kan het ons toch wel niet twijfelachtig zijn, of het protest gaat hier inderdaad niet tegen een ontsporing *binnen* de Reformatie (dogmatisme), maar tegen die invasie van dat renaissancistisch, saeculair levensgevoel, dat we poogden te tekenen. Tegenover de krasse, optimistische, ongebonden ,,Diesseitigkeit'' die het predikte, kon de Nadere Reformatie wel niet anders doen dan te prediken de critiek en tucht der eeuwigheid over heel het christenleven, als haar adel en troost.

Dat lijkt ons het beslissende in de Nadere Reformatie. Dat toont tevens aan, hoe actueel en modern ze daarom blijkt en hoe oud de saecularisatie is, die ook de kerk onzer dagen met zoveel zorg vervult en die haar doet zoeken naar nieuwe apostolaire methoden, die ook bedoelen iets van een ,,Nadere Reformatie''. Merkwaardig, dat

verschillende van die nieuwe methoden oud blijken en door ,,onze Piëtisten'' al zijn gekend. Om die oorzaak doen we in dit kort referaat geen moeite, de aansluiting van de Nadere Reformatie en onze tijd extra naar voren te halen. Die is àl te duidelijk gegeven in de klare feiten.

Uit dit centrale motief van het Piëtisme, dat we meenden te mogen vaststellen en dat we op z'n Réveils evengoed kunnen noemen: het protest tegen de geest der Eeuw, volgen dan haar overtuigingen aangaande het leven van de gemeente van Christus en bijzonder omtrent het werk van de Heilige Geest in gemeente en enkeling.

Uit het feit, dat de Nadere Reformatie allereerst polemisch en antithetisch wil zijn verstaan, moet wel volgen een zeker dualisme, dat zich weer zeer bepaald doet gevoelen in de pneumatologie. Dat vinden we in de kruisiging van de oude mens, in het sterk contrasteren van vlees en Geest, door Troeltsch zo juist aangeduid als ,,innerweltliche Askese''. Dit ,,dualisme'' brengt zeker het gevaar mee, dat men akosmisch wordt, schepping en lichaam ontkent en in ascese en wereldvlucht de Geest wil vieren. Dat zou betekenen een ernstige verschraling van het leven, een abstractmaken van het geestelijke, waardoor men inderdaad de deur van het klooster zou openzetten. Dat gevaar erkennen we wel degelijk en zekere krampachtigheid is dan ook zeker niet altijd uitgebleven. Maar het lijkt ons volkomen er naast te tasten, als Ritschl dit periferische voor centraal verklaart en het Piëtisme louter kloosterlijk en franciscaans vindt. Dat na de Renaissance nog weer de Verlichting kwam, oude vijand met alleen een nieuw gezicht, heeft de afweerhouding van het Piëtisme bestendigd en het gevaar voor negativisme verhoogd.

Daartegen moet echter met alle kracht gesteld worden, dat de Nadere Reformatie die kant toch juist bepaald niet heeft uitgewild. Dualisme, akosmisme, het abstract-geestelijke en daarmee klooster en ascese staan werkelijk vierkant tegenover wat zij bedoelde. Want zij bedoelt de hele geschapen-herschapen mens, naar eeuwigheid en tijd te honoreren. Zij wilde juist de Heilige Geest en het leven uit de Geest midden in het gewone leven zetten, doelend op een geheiligde natuurlijkheid, op een dankbaar, maar tuchtvol genieten van de levensvolheid, die God de mens gunt in natuur en genade.

Dat aspect kent zelfs Lodensteijn, die misschien wel het meest tot het genoemde ,,dualisme'' nadert. Hij heeft inderdaad klooster en ascese gewaardeerd op een wijze, die verwondering heeft gewekt en

ook wel veel weg heeft van verraad aan de protestantse zaak. Maar daar is toch werkelijk geen sprake van. Al de mannen van de Nadere Reformatie zijn puntig anti-rooms. Het is wel wat naief, te suggereren, dat zij de roomse zuurdesem niet zouden hebben onderkend en er zo ,,ingelopen'' zouden zijn. Maar Lodensteijn waardeerde het klooster en dgl. niet absoluut, maar zéér relatief. Hij sprak er goed van, om de tucht der eeuwigheid die hij daar vond en die hij zo pijnlijk miste in een kerk vol grove, oncritische ,,Diesseitigkeit'', die wat lachte om versterving en onthechting, die hem zo oer-bijbels en oer-christelijk leken.

Door de grote klem, die de eeuwige achtergrond van het mensenleven in de prediking van de Nadere Reformatie heeft, moet deze wel een ,,mystiek'' karakter dragen. Maar dan toch in geen geval een platonische- of neoplatonische mystiek, waarin de eeuwigheid de tijd dooddrukt. (Tussen haken moet hier worden opgemerkt, hoe uitermate ongeschikt het woord ,,mystiek'' in de theologische discussie is, tenzij het zeer critisch gebruikt wordt. Want al kan men de Nadere Reformatie naar de genoemde kant ,,mystiek'' noemen: naar haar opkomen voor de heiliging van heel de concrete levenspraktijk moet het veelmeer ,,profetisch'' (F. Heiler) heten.) Wat men immers wilde was de eeuwigheid in de tijd, omdat het mensenleven is omlijst, ook als *vita spiritualis*, door schepping, voorzienigheid en voleinding.

Wanneer de Nadere Reformatie dan toch wel die ,,dualistische'' indruk maakt, waarvan wij spraken, en die aan de wereld in malam partem zo grote nadruk geeft, dan is daarmee gezegd, dat men een ontologisch dualisme ontkende, maar des te krachtiger het religieuze dualisme der zonde zwaar liet wegen.

We hebben de indruk, dat deze zware nadruk op de zonde, nader op de blijvende zonde in het christenleven, die voor de Nadere Reformatie zo tekenend is, velen een zuivere appreciatie van deze beweging zo moeilijk maakt. A. Ritschl is hier weer een kroongetuige. Zijn zo ,,diesseitige'', moralistische en optimistische theologie moest wel bij uitstek ongeschikt zijn, om de zo volkomen anders georiënteerde Nadere Reformatie ook maar enigszins te begrijpen. Zijn *Geschichte des Pietismus* is dan ook een monument van wanbegrip, dat, als het klassiek heet, dat alleen in dat negatieve opzicht kan zijn. Dit voor heel de Nadere Reformatie fundamentele aspect van die nadruk op de (blijvende) zonde in het christenleven, heeft begrijpelijkerwijze zeer bepaalde gevolgen voor de pneumatologie. We

voelen de vraag opkomen, of deze stand van zaken niet moet uitlopen op een volkomen transcendentie van de Heilige Geest, of, wat daar de consequentie van moet zijn: een enkel eschatologisch bekend zijn van de Heilige Geest? Hoe kan er immers een werkelijke inwoning van de Heilige Geest zijn, als zijn tempel daartoe zo ongeschikt blijft?

Dat is een centrale vraag in de Nadere Reformatie geworden en ze heeft daar zwaar aan getild. Het moet wel zo zijn, dat de avondmaalsschuwheid, ook het hartstochtelijk zoeken naar ,,kenmerken der genade'', dat we juist in de kring van het Piëtisme zo sterk vinden, hier hun bron hebben. En dan vergist men zich dus erg, als men hier ziekelijk subjectivisme meent te ontmoeten. Het gaat hier immers om een honger en dorst naar hoogste objectiviteit.

Op die vraag, of de Heilige Geest dus wel in christen en gemeente kan wonen, heeft de Nadere Reformatie toch, met hoeveel schroom, geantwoord: Ja. De Heilige Geest is en wordt, op en sinds Pinksteren op vléés uitgestort. Hij is ook niet bekend in gemeente en enkeling, dan in de spanning en de strijd van vlees en Geest, dus in gebrokenheid. Hij is waarlijk: Geest der *genade*, Geest van *Christus*. Daarom blijft Hij ook: Geest van *God*, *Heilige* Geest. Hij is ons nooit bekend in welke natuurlijkheid of vanzelfsprekendheid ook, maar alleen hoog en diep paradoxerwijze, door condescendentie en incarnatie heen. Dan is het ook niet twijfelachtig, of vlees en Geest blijven op zo gespannen voet leven, dat de heiliging door de Geest geen gerust en weelderig leven kent aan de zijde van de rechtvaardiging als goddeloze en zondaar. De Nadere Reformatie kent wel groot heimwee naar die heiliging, zonder welke niemand God zien kan. Maar deze heiliging door de Geest heeft zeer bepaalde grenzen. Dat heeft het heimwee nog groter gemaakt en de troost der eeuwigheid heeft men daarin wèl nodig gehad.

Vooral de eerste Piëtisten hebben, anders dan b.v. de zwaarmoedige Lodensteijn en verschillenden uit de natijd, die de Geest geweken zagen, er niet aan getwijfeld, of de Heilige Geest leeft in de gemeente en haar geschonken is. En ze hebben op grond daarvan hun gemeenten opgewekt, Hem zich daarom dan ook ,,toe te eigenen''.

Dat betekent dus een zeer brede, milde erkenning van het genadeverbond, als de grondslag, waarop gemeente en enkeling de Geest ontvangen. Dat genadeverbond heeft in de Nadere Reformatie tot op deze dag een zeer brede plaats. Dat moet ons wel waarschuwen, haar niet te makkelijk sectarisch te noemen. Kuyper heeft de naam

van die ultra-verbondstheoloog te zijn: in werkelijkheid heeft de Nadere Reformatie, dat aan een kerk, waarin men toch zoveel onkerkelijks zag, bleef vasthouden, Kuyper verre overtroffen in trouw aan het genadeverbond.

Intussen moet hier bij gezegd worden, dat de Nadere Reformatie dit fundamentele aspect van het genadeverbond kent, gekoppeld aan het evenzo theologische aspect van een krachtige boeteprediking, annex wetsprediking. Ze stemt daarin overeen met Calvijn, die evenzeer de Geest geschonken ziet in de weg der vermaningen.

We verstaan hier, waarom de Nadere Reformatie zoveel nadruk legt op de ,,overtuiging van zonde", als de poort tot het geloof in Christus en het leven uit de Geest. Zó is de Geest de parakleet, die paradoxerwijs woont bij de verslagene van hart. Maar dan kan het feit, dat boete- en wetsprediking hun plaats hebben in de bedeling van de Geest, ook nooit betekenen, dat die boete- en wetsprediking bedoelen zou, de christenmens (geestelijke mens) wettisch en zo zelfvoldaan te maken. Het is wel een van de telkens weerkerende aanklachten tegen de Nadere Reformatie, dat ze wettisch is, al of niet gekoppeld aan de andere opmerking, dat ze de geestelijke mens veel te veel aandacht zou geven en zijn vermogens zo zou overschatten. Men moet de piëtisten toch al zeer weinig kennen of gelezen hebben, om zoiets te kunnen beweren! We zouden op die aanklacht willen antwoorden, dat o.i. het tegendeel eerder waar is. Het is ultra-gereformeerd en daardoor ongereformeerd, als men in sommige kringen spreekt van een louter ,,uit zijn gemis" en zó uit de Geest te leven, maar dat benadert de kern van het gereformeerde leven toch nog aanzienlijk beter dan te beweren, dat de mens van de Nadere Reformatie zich baden zou in louter geestelijke weelde. De *tertius usus legis* in het geestelijke leven is zeer geremd en zo blijft de heiliging door de Geest toch altijd in de rechtvaardiging door Christus rusten. Het leven van geloof en bekering, het leven der wedergeborenen blijft door en door paradox, of wilt ge: mystiek van aard. Het kan alleen gebroken en bemiddeld bestaan, door de schipbreuk van natuurlijke- èn christenmens heen en zo in de kracht van de Geest, die alleen in zwakheid bekend is. De wedergeboorte door de Geest is dus in geen geval verstaan als een verzelfstandiging van de spirituele mens. Ze betekent juist het radicaal buiten zichzelf, op de Drieënige God geworpen worden. En dan verhindert de blijvende zonde, dat de anthropologische kant van de heiliging te breed zou worden. De wetsprediking prent de afstand tussen norm en werkelijkheid zo diep in,

dat de „heiligen" altijd weer toevlucht zoeken in de rechtvaardiging door genade alleen.

Sprekend is hierbij, dat vooral de oudste Piëtisten bij de christelijke zelfbeoordeling terugvallen op het *testimonium Spiritus sancti internum*, dat immers betekent een afzien van alle eigen kwaliteiten. Een vergelijking met de Kuyperiaanse wedergeboorteleer doet zien, hoe verschillend het hier staat. En toch worden deze twee werelden gedurig door elkaar gehaald.

Zo blijft de betrokkenheid op God in de Nadere Reformatie een volstrekte. Dat maakt, dat de *praxis pietatis* van begin tot eind bepaald blijft door theologie, christologie en pneumatologie. Over het theologische aspect hebben we een en ander gezegd. Zoals we ook al zeiden, reikt deze theologie de hand aan de christologie. Deze is dan ook in de Nadere Reformatie tot een rijke ontwikkeling gekomen. We noemen één voorbeeld voor vele: Willem Teellinck zegt in zijn *Ecce homo* (het eerste zendingsprogramma van de Nadere Reformatie), dat alleen de prediking van de lijdende Christus, die voor zijn vijanden zich offert, de kracht heeft, om heidenharten (mensenharten) te verbreken. Teellinck was een groot boeteprediker, nochtans (daardoorheen!) een groot evangelist.

We kunnen ons moeilijk verwonderen over dit christologische aspect van de Nadere Reformatie. Immers de incarnatie: het genadig neerbuigen van God tot mensen, waar alles bij moet, dat moet daar wel een uitermate blijde ontvangst vinden. Daar vond men immers, wat zozeer de aandacht had: de eeuwigheid in de tijd, Christus, als de complete mens voor God levend, die door Zijn lijden en gehoorzaamheid aan Zijn gemeente de Heilige Geest kon en wilde schenken.

Dit christologische en evangelische leeft in de Nadere Reformatie veel sterker dan men wel meent. Het maakt, dat de sombere, zware boeteprediking toch niet de blijdschap des heils doodt. We hebben er heel geen bezwaar tegen, hierbij te erkennen, dat deze blijdschap een sterke tempering kent, doordat men er zo bij leeft, dat wij hier enkel de eerstelingen van de Geest hebben, zodat pas eschatologisch de blijdschap tot haar volheid kan komen. Maar deze getemperde blijdschap „in de Geest" is er dan toch wel zeer wezenlijk en ze is onafscheidelijk van *praxis pietatis* en *vita spiritualis*.

Na het hier uiteengezette is het zeker wel onnodig, er nog in de brede bij stil te staan, dat de gedachte der bemiddeling, in tegenstelling met elke onmiddellijkheid, in leer en belijden aangaande de

Heilige Geest op de voorgrond staat. Daaruit lezen we dan weer af, wat daarom Woord en prediking, sacrament en kerk moeten betekenen voor het leven uit den Geest. De onverdroten nadruk, die dit punt in de piëtistische prediking en lectuur ontvangt, bewijst, hoeveel tegenstand juist dit punt ontmoette en hoe moeilijk dit deemoedigende en toch troostende in de gemeente gestalte kreeg. Deemoedigend is het immers in de eerste plaats: de „gebrokenheid", waarin heil en Geest tot ons komen, maakt ons indachtig aan onze eigen gebrokenheid. Daardoorheen is het echter troostend: zo spreekt God ons in onze eigen taal aan; zo laat Hij ons weten, dat Zijn Heilige Geest toch neerdaalt op mensen van vlees.

Het verzet der spirituelen van allerlei signatuur moest zich wel fel uiten tegen deze bemiddeling van het heil. We denken hier aan die „Libertins, qui se nomment spirituels" tegen wie Calvijn een lange strijd heeft gestreden, die in de Nadere Reformatie met weinig verschil zou worden voortgezet. Ten onzent heeft Coornhert en zijn kring zowat herhaald, wat men daar inbracht tegen de reformatorische pneumatologie. Begrijpelijk, dat mensen, die zo grote verwachtingen van de vermogens van de „geestelijke" mens hebben, tot een perfectionisme toe en die Luther en Calvijn veel te ongeestelijk vonden, ook de leer van de Heilige Geest, zoals die door de Nadere Reformatie werd beleden, met harde critiek bestookten. Dat was hen veel te dodig, te geremd, te mat en te onvrij. Daartegenin bepleitte men een emancipatie, een mondigverklaren van de geestelijke mens, die hem bevrijdt niet maar van de bevoogding van kerk en ambt, maar ook wel van de bemiddeling van Woord en sacrament.

Dat heeft de Nadere Reformatie scherp afgewezen. Wat haar betreft: zij kent de geestelijke mens zoveel macht en rijkdom niet toe. Zij wantrouwt, in tegenstelling met deze idealisten, óók de geestelijke mens. Ze was daarin „kohlbruggiaans" voor Kohlbrugge. Ze verklaart de christen wel voor „mondig", althans voor bestemd tot mondigheid. Maar dan toch alleen binnen het kader van de gebondenheid, die uit de blijvende zonde voortvloeit en die een voortgaande „voogdij" van Woord en Sacrament nodig maken.

Dus: een religieus, spiritueel (spiritualistisch) subjectivisme, dat in de kring van Coornhert schering en inslag is en dat de geestelijke mens isoleert, door hem te emanciperen, hoort in de Nadere Reformatie niet thuis, hoe vaak men het juist bij haar denkt te vinden. Dat het bij zekere extreme vormen van Piëtisme, vooral in de natijd wel eens dreigt, bestrijden we niet. Het is dan ook zaak, hier, zoals overal,

te onderscheiden tussen canon en apocriefen. Zeker de Nadere Reformatie kende niet de befaamde „Furcht vor dem Geiste”. Ze wantrouwt niet de Heilige Geest, maar wel de mensen-, de christengeest.

Ze kent dan ook wel degelijk de christelijke vrijheid. Zonder deze leeft de Geest niet in ons. Het is immers door de Geest, naar Calvijn's woord, dat onze consciëntie, in Christus bevrijd van de vloek der Wet, duivel en vlees durft tarten en zich zo vrij weet door het geloof in het Evangelie. Deze vrijheid in de Geest betekent echter niet, dat men de Wet kwijtraakt en autonoom wordt. Ze bevrijdt van de vloek der Wet en brengt onder haar heilzame tucht. De kracht van de geestelijke mens is niet zo, dat hij ooit deze steun in zijn leven zou kunnen missen.

Dat geldt evengoed van de kerk. Is de geestelijke mens geen eenspanner, dan moet hij wel een mens zijn, die niet leven kan buiten de gemeenschap der zo onheilige heiligen, wier deelgenoot hij is, in de verdrukking en in het Koninkrijk.

Van den beginne heeft het Piëtisme als program gehad, dat geestelijk leven is kerkelijk leven. Door veel strijd en teleurstelling is dat later wel deerlijk in de knel gekomen, maar ook het zo gevreesde conventikel is aanvankelijk louter kerkelijk gedacht en pas later daar wel van losgekomen. Maar dan gebiedt de eerlijkheid, de schuld daarvan niet alleen bij een „sectarisch” conventikel te zoeken, maar evengoed bij een „onkerkelijke” kerk.

Het Piëtisme zoekt een kerk, die zeer concreet een gemeenschap is in de Geest, een gemeenschap in nood en heil. Deze concreetheid van nood en heil maakt, dat men uit het bij de spirituelen zo geliefde „inwendige Woord”, abstract als het is, geen troost weet te betrekken. De zwingliaanse beschouwing van het Heilige Avondmaal, daar al even geliefd, vindt men even arm en ongeestelijk, als Calvijn ze bevond. En diens beschouwing, volgens welke wij door de Heilige Geest worden gevoed met de substantie van Christus' lichaam en bloed, heeft pas de honger van deze geestelijke mensen kunnen stillen. Het is inderdaad verwonderlijk en verontrustend, dat de honger naar het Heilig Avondmaal en in het algemeen naar de sacramenten, die we bij Calvijn zogoed als bij vooral de eerste Piëtisten vinden, in een latere periode zozeer ontbreekt. We hebben al eerder over de verklaring daarvan gesproken, die ons zeker wat te zeggen heeft. We nemen in dezen een kentering waar, die dan ook wel zeer nodig moet heten. Als in de sacramenten God de belofte der genade laat

bezegelen, in een zelfde gebrokenheid en zwakheid, als die de geestelijke mens in zich bevindt, dan is het geen vroomheid en ook geen blijk van gemeenschap met de Heilige Geest, wanneer men zich toch nog te min, of wel te groot acht voor deze grote genade Gods.

We poogden in enkele grondtrekken, zonder pretentie te hebben van ook maar enigszins volledig te zijn, te tekenen, hoe de Nadere Reformatie het werk van de Heilige Geest ziet in gemeente en enkeling. Het is onze overtuiging, dat zij hierin blijvend waardevols heeft geleerd en beleden. We eindigen, met op een manco te wijzen, dat zij, zo compleet zij het mensenleven trachtte te bezien, toch heeft gelaten. We bedoelen: het culturele leven. Hier wordt zeer voelbaar, dat de eeuwigheid de tijd wel zeer hard onder critiek gehad heeft. Toch moet nog even herhaald worden, dat het toch niet de bedoeling was, de „overdenking van het toekomende leven" zóveel nadruk te geven, dat het leven in de tijd erdoor uitgehold wordt en beroofd van alle glorie. Maar we kunnen deze inkorting van het program toch wel begrijpen. De strijd om het soteriologische heeft zoveel zorg gegeven, dat men tot concentratie gedwongen is en dit gebied practisch heeft prijsgegeven. Zelfs Amesius, de uitblinker, heeft hier ook niet kunnen doorbreken. Uiteraard hebben de gereformeerde Piëtisten, leerlingen van Calvijn als ze zijn, de Heilige Geest erkend als de bron van de „algemene genade", dus in zijn betekenis, ook voor de cultuurarbeid. Maar zogoed bij Calvijn de gedachte eener algemene genade terloops is uitgesproken, maar ook niet is uitgewerkt, om de zelfde reden, als we hier noemden, nl. omdat de strijd om de rechte soteriologie alle aandacht opeiste, zo hebben de mannen der Nadere Reformatie hem daarin helaas niet gecorrigeerd of aangevuld. Het heeft ten onzent op Dr Kuyper gewacht, om deze lijn, die Reformatie en Nadere Reformatie lieten liggen, door te trekken, maar dat is gebeurd tot een prijs, die niet alleen de vrienden der Nadere Reformatie erg duur vinden. Kuyper wilde zeer zeker in de lijn van de Nadere Reformatie gaan, maar hij is, naar ons oordeel op meerdere punten er een eind van af komen te staan. Als we dan verder zien de wijze, waarop de Verlichting, Schleiermacher, Ritschl, de Oud Ethische en de oud Moderne theologie aan dit probleem getild hebben, zonder het bevredigend te hebben kunnen oplossen, dan valt te vermoeden, dat we met het probleem, waarin de spanning tussen tijd en eeuwigheid zo scherp tot uiting komt, wel nooit klaar zullen komen en ook liever niet klaar moeten willen komen. De Nadere Reformatie

heeft het diep gevoeld, hier vreemdeling te zijn. Zeker daarom liet ze ons die beknotte pneumatologie na, waarvan wij spraken.

Wanneer het ons zou gelukt zijn, enigermate te hebben doen verstaan, waarom men de ,,theologia gloriae'' op alle punten versmaadde en voor de theologia crucis koos, ook inzake de pneumatologie en dus ook inzake de wedergeboren, de bekeerde en gelovige mens, dan zal naar onze overtuiging onze conclusie moeten zijn, dat de Nadere Reformatie niet vergeefs aan de orde was, ook niet vandaag.

ZENDING EN OECUMENE [1])

DOOR

S. C. VAN RANDWIJCK

Oegstgeest

In een tweetal documenten heeft de wereldraad van kerken zich bij monde van zijn central committee uitgesproken over de Kerk, waarin wij geloven, de kerken, die wij aanschouwen, haar roeping in de wereld en de organen der oecumenische beweging, die deze roeping dienen: het zijn het in 1950 aangenomen document „the church, the churches and the world council of churches'' (the ecclesiological significance of the world council of churches) [2]) en het een jaar later gedateerde document over „the calling of the church to mission and to unity''.[3])

Laatstgenoemd stuk geeft ons een houvast in het vaak verwarrende gebruik van het woord oecumenisch. Het zegt dat dit woord „...is properly used to describe everything that relates to the whole task of the whole church to bring the Gospel to the whole world. It therefore covers equally the missionary movement and the movement towards unity and must not be used to describe the latter in contradistinction to the former. We believe that a real service will be rendered to the true thinking on these subjects in the churches if we so use this word that it covers both unity and mission in the context of the whole world. Both the I.M.C. and the W.C.C. are thus properly to be described as organs of the ecumenical movement.''

Achter deze woorden en achter het gehele stuk staat de diepe overtuiging, dat er geen verschil is tussen de Heer der ene heilige algemene Christelijke Kerk en de Heer der zending. De geschiedenis bevestigt het: zij die het ene Evangelie brachten tot aan de uitersten der ene aarde hebben steeds een visie van de eenheid der Kerk gehad. De jongere, uit hun arbeid voortgekomen kerken, die de verschillen tussen de oudere kerken als onwezenlijk beschouwden, zijn

---

[1]) Lezing, gehouden op de theologenconferentie van „Kerk en Wereld" te Driebergen, 12–14 April 1955. Verklaring van in dit artikel gebruikte afkortingen:
I.M.C. = International Missionary Council
W.C.C. = World Council of Churches
Y.M.C.A. = Young Men's Christian Association
Y.W.C.A. = Young Women's Christian Association
W.S.C.F., = World's Student Christian Federation

[2]) *The Ecumenical Review*, vol. III, p. 47.

[3]) *The Ecumenical Review*, vol. IV, p. 66.

de krachtigste kampioenen geworden voor de uiterlijke, zichtbare eenheid der Kerk. Ieder, wien de verkondiging van het Evangelie onder niet-Christenen ter harte gaat, ervaart in zijn werk de verdeeldheid der Kerk van Christus als een zware handicap, als een vermijdbare ergernis. De beweging der kerken naar eenheid is geboren uit de zorg voor de dienst van de Kerk aan de wereld; de Y.M.C.A., de Y.W.C.A., de W.S.C.F., de beweging voor ,,life and work'' waren er vóór de bezinning der kerken over ,,faith and order''. Aan de andere kant heeft verreweg het grootste deel van de werkzaamheden van de wereldraad van kerken betrekking op het getuigenis en de dienst aan de wereld.

Maar ook reeds in het eerstgenoemde, ecclesiologische document, kan men dezelfde probleemstellingen vinden: hoe toont de Kerk haar in Christus geschonken eenheid en hoe dient zij, in het tonen van deze eenheid, de wereld? ,,The member churches of the council are willing to consult together in seeking to learn of the Lord Jesus Christ what witness he would have them to bear to the world in His name'' (IV, 6). Maar tevens betekent dit nog niet, dat zij elkander ook werkelijk volledig als Kerk kunnen erkennen. De relatie van andere kerken tot de ene heilige algemene Christelijke Kerk van het Apostolicum is (niet meer dan) een ,,subject for mutual consideration. Nevertheless, membership does not imply that each church must regard the other member churches as churches in the true and full sense of the word'' (IV, 4).

Indien wij de hierboven geciteerde en andere, niet-geciteerde woorden van deze gezaghebbende vergadering van de wereldraad van kerken tot ons laten spreken worden er een aantal misverstanden uit de weg geruimd:

1. Het is niet zo, dat zending en oecumene twee verschillende stokpaardjes zijn met twee verschillende ruiters en waarvan de een dateert uit de 19e, de ander uit de 20e eeuw; integendeel, eenheid en apostolaire taak der Kerk zijn twee kanten van dezelfde zaak en de zendingseeuw heeft niet plaats gemaakt voor de eeuw der oecumene.

2. Het is niet zo, dat zending oproept tot persoonlijke overgave en oecumene tot beschouwelijke discussie: beide facetten van de roeping der Kerk hebben het karakter van een oproep tot existentiële beslissingen.

3. Het is niet zo dat de oecumene en dus ook de zending slechts

kunnen leven in het donker, waar alle confessionele katten grauw zijn en dat de relativisten, die aan het stellen van de waarheidsvraag nog niet toe zijn, de beste dragers der oecumenische gedachte zouden zijn; integendeel, de oecumene en dus ook de zending is zaak van de Kerk, zij heeft dus deel aan de worsteling om confessionele waarheid, die aan de Kerk eigen is en moet zijn. Echter levert de zending een geheel eigen bijdrage in de strijd om de confessionele waarheidsvragen.

4. Het is niet zo, dat er een wezenlijk verschil zou bestaan tussen de eenheids- en de zendingsvragen in Europa en Noord-Amerika enerzijds en Azië, Afrika en Latijns-Amerika andererzijds; de eenheid is even urgent in de landen waar de kerksplitsingen ontstaan zijn als in die, welke geen lange kerkgeschiedenis hebben; zending is even nodig in de delen van het vroegere corpus christianum als in de landen der niet-christelijke religies.

Nu ik aan de hand van deze twee gezaghebbende documenten van de wereldraad van kerken de wezenlijke eenheid van de oecumenische en de zendingstaak der Kerk bij U in herinnering heb geroepen, wil ik trachten te schetsen, hoe deze eenheid zich manifesteert in de spanning der verscheidenheid. Bij zending denken we waarschijnlijk in de eerste plaats aan de Kerk die naar voren dringt en alle volkeren tot Christus' discipelen mag en moet maken; bij oecumene denken wij waarschijnlijk in de eerste plaats aan de Kerk van alle tijden en alle plaatsen, die in het ene Evangelie vele door het nageslacht niet te verwaarlozen schatten heeft gevonden, maar die daardoor ook de eenheid der Kerk tot een probleem heeft gemaakt. Maar als wij dan doordenken zien wij, dat de vervulling der zendingstaak leidt tot „kerkplanting", waarmede onmiddellijk tevens de oecumenische vragen opkomen: zowel de vragen naar de rechte verhouding van oudere en jongere kerken als die naar de rechte verhouding van kerken van verschillende confessie, welke vraag op het zendingsveld immers nog veel acuter is dan in het oude corpus christianum. En wie doordenkt over de geschiedenis der Kerk, die tot het oecumenische probleem der kerkelijke eenheid leidde, ziet tevens, dat de kerkgeschiedenis ook de geschiedenis van de *verbreiding* van het Evangelie, dat zij tevens zendingsgeschiedenis is.

Nu mij gevraagd is zending en oecumene in mondiaal verband te zien, stel ik U voor de verhouding van het apostolaire en het oecumenische gezichtspunt na te gaan op drie terreinen:

1. op dat van de ontmoeting van de zending der Kerk en het eigen cultuurgoed van het volk, waaronder zij werkt: d.i. vooral op het terrein van het denken;
2. op dat van de organisatorische ontmoeting van oudere en jongere kerken, m.a.w. vooral op het terrein van het handelen;
3. op dat van de oecumenische wereldorganisaties.

1. Hoe benadert de zending een niet-Christelijk volk? De tijd is lang voorbij, dat zij de niet-Christelijke religies alleen maar als duivelse superstitiën beschouwde, die terneer moesten worden geworpen en waarvan de Christenen zoveel mogelijk moesten worden vervreemd. Zo behoorde het tot het systeem der theologische opleiding van de zending der Oost-Indische Compagnie op Ceylon in de 18e eeuw, dat de theologanten zo weinig mogelijk hun familie bezochten om niet weer in de heidense sfeer te worden getrokken! Wij weten nu hoe in het zgn. heidendom een oplossing gezocht wordt voor de vragen en een verlossing uit de noden, waarin wij mensen allen verkeren. Wie b.v. leest wat Dr F. C. Kamma en Ds I. S. Kijne over het Papoese heidendom hebben gepubliceerd heeft geen moeite meer de solidariteit van zonde en nood te zien, waarin deze mensen zich met ons allen bevinden. Zo hebben vele zendingsmensen hun bijdrage geleverd tot het verstaan van de culturen van de volkeren onder wie zij arbeidden.

Zie ik het goed, dan is wijlen Dr A. C. Kruyt de eerste, die vanuit zulk een cultuurstudie tientallen jaren lang de zendingsmethode beinvloed heeft, op zijn minst van hen, die door „Oegstgeest" werden uitgezonden. Als kind van zijn tijd sprak Kruyt althans in een zekere periode van zijn leven over het Christen-worden van de Indonesiër in evolutionistische vormen en zag hij de taak van de zendeling als een paedagogische. Zo zegt hij b.v. (van Heiden tot Christen, 1925, blz. 183) dat de zendeling zich bewust moet zijn „dat de heiden dit stadium (nl. van de magie en de prelogica) door *moet*". „De zendeling moet natuurlijk het zuivere Evangelie blijven brengen; iedere verwording daarvan moet hij trachten te corrigeren, waardoor dit „magische" ontwikkelingsstadium veel sneller doorlopen kan worden dan dit bij ons in het Westen geweest is." Onwillekeurig worden wij herinnerd aan Christian Keysser, de bekende zendeling onder de Papoea's, die als zendingsmethode eerst de uitsluitende prediking der wet nodig achtte.

Het is gemakkelijk thans deze uitlatingen te critiseren. Laten wij

liever letten op de blijvende waarde er in: hier is een man, ja een generatie van zendingsarbeiders, aan het woord, die beter dan haar meeste voorgangers begrepen heeft, dat Evangelieverkondiging in de zending een „Auseinandersetzung", een niet verstandelijke maar geestelijke worsteling is met mensen van een andere cultuur dan wij, mensen wier reacties wij daarom moeilijk zullen begrijpen, maar die wij als mede-mensen in die cultuuruitingen volkomen au sérieux hebben te nemen. Het is in de tijd van Kruyt, dat de zending begint te begrijpen hoezeer de prediking in de zending rekening moet houden met de andere klankbodem die bij de hoorders aanwezig was. Zeker, reeds op de theologische opleidingen der Oost-Indische Compagnie werd naast de „stellige", ook de „weerleggende" godgeleerdheid gedoceerd, maar *deze* eristiek was meer rationalistisch van aard en was weinig ingesteld op mensen wier cultuur niet door Hellas was beinvloed. Aan de zoëven bedoelde latere generatie bleef het voorbehouden te verstaan hoezeer het Evangelie zijn plaats aangewezen kon krijgen in de mythisch-magische cultuur en aldus tot magisch krachtig heilmiddel of tot nieuwe mythe kon worden verlaagd en aan de mens ondergeschikt gemaakt, zodat in de verkondiging op bijzondere wijze aandacht moest worden gegeven aan de stellingneming tegenover deze mogelijkheden.

Dr B. M. Schuurman (Mystik und Glaube in Zusammenhang mit der Mission auf Java, 1933) heeft in het bijzonder nagedacht over de „Auseinandersetzung" van de Evangelieprediking met de mystiek. Hij spreekt niet zo gemakkelijk als Dr A. C. Kruyt over de zendeling, die iedere verwording van het zuivere Evangelie zal moeten trachten te corrigeren, maar is zich wel zeer bewust van de mogelijkheid „dass die Botschaft des Christentums auf Java in der Weise angenommen würde, dass sie in dem alles in sich aufsaugenden, mystisch geschlossenen Ganzen des javanischen Geisteslebens aufginge" (blz. 119). Schuurman is zich echter ook een ander gevaar goed bewust nl. „dass man von der Seite der Mission her versuchen kann, das javanische Christentum gegen den Zug, der in der Richtung der Mystik verläuft sicherzustellen, indem man den spezifisch abendländischen Einfluss auf dieses Christentum verstärkt. Dieser abendländische Einfluss würde wegen der gegen die Mystik gerichteten Absicht, der er dienen soll, notwendigerweise von institutionneller und rationaler Art sein" (blz. 121). Ja, vooral in het Westers-dogmatisch denken, meer nog dan in het instituut der kerk, zou de zending dan, naar Schuurman's vrees, de afgrenzing tegen de mystiek

zoeken. Schuurman vreest deze wijze van afgrenzing evenzeer als het Javaanse syncretisme: hij acht de dogmatische stof onverteerbaar voor de Javaanse ziel. Deze wijze van verkondigen zou „eine Einordnung des Christentums in das javanische Geistesleben verhindern'' en tevens zou zij „die Christliche Gemeinde zu einem abendländisch gestalteten Fremdkörper im javanischen Volksleben machen und sie aus dem Kreise entfernen, wo lebendige Berührung mit dem javanischen Volke möglich bleibt''. Een oplossing geeft Schuurman niet aan: de werkwijze van de Heilige Geest is geen object van wetenschappelijk onderzoek. Maar de zending leeft uit het geloof, dat wat onmogelijk is bij mensen, mogelijk is bij God.

Soortgelijke klanken kan men ook vinden bij Dr H. Schärer: „Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld'' (1946). Ook hier, als bij Schuurman, hetzelfde besef van solidariteit ondanks alle verschillen en de daaruit geboren grondige kennis van de mensen onder wie hij werkte en hun cultuur, maar tevens de wetenschap, dat de zendingsarbeider het niet in zijn macht heeft te verhinderen, dat het Evangelie òf door de Oosterse cultuur wordt opgezogen, òf buiten het volksleven blijft staan.

Schuurman is nog een stap verder gegaan dan het wijzen op de gevaren voor de Javaanse kerk van het gevoed worden met Westerse dogmatiek: hij is begonnen met medewerking van Javanen, in de Javaanse taal en tegen de achtergrond van het Javaanse geestesleven, een Christelijke dogmatiek te schrijven.

Zijn internering en voortijdige dood zijn de oorzaak dat dit werk niet voltooid werd.

Wanneer wij dus langs Kruyt met Schuurman en Schärer zijn meegelopen, zal ons iets bewust zijn geworden van wat de verkondiging der zending bij deze denkers van zeer verschillende theologische achtergrond bedoelt te zijn: zij wil spreken tegen de achtergrond van iedere cultuur opdat ieder mens in de boodschap van het heil in Jezus Christus zich zelf, ieder op zijn eigen plaats, aangesproken kan weten. Met Schuurman, Schärer en Kruyt en zovele anderen vreest zij, *uit missionnaire, op de niet-christelijke wereld gerichte motieven*, de verwording van de christelijke kerk tot een Westers Fremdkörper in het volksleven.

Hoe staan nu de jongere kerken tegenover dit missionnaire streven? Is het niet zo, dat men uit hen de beste en meest enthousiaste krachten mag verwachten voor de confrontatie van Evangelie en eigen cultuur? Moet de Westerse zending niet voortdurend op haar

hoede zijn voor het gevaar van bij haar leiders levend syncretisme? Wordt de dogmatiek van Schuurman niet veel verkocht? – Niets van dat alles! De Javaanse dogmatiek van Schuurman wordt weinig verkocht en op de school, waar hij dagelijks met zijn leerlingen tot de confrontatie met de Javaanse mystiek trachtte te komen, wordt thans de kleine dogmatiek van Prof. Dr G. C. van Niftrik gebruikt. In verschillende landen kan men de klacht horen, dat de jonge kerken zo weinig origineel zijn in hun denken dat zij nog niet eens een eigen ketterij hebben geproduceerd! Op internationale zendingsconferenties zijn het vooral na de oorlog de Westerlingen, die opkomen voor de confrontatie van Evangelie en de cultuur van de landen der jongere kerken. In het bijzonder bleek dit op de conferentie van Aziatische christenen gehouden te Bangkok, najaar 1949.

Men kan dit niet alleen verklaren uit de afkeer van een renegatenkerk voor de niet-Christelijke religie, waaruit haar leden zijn voortgekomen. Men kan zeker ook niet in 't algemeen zeggen, dat de jongere kerken in die mate introvert zouden zijn, dat zij geen oog zouden hebben voor het bij uitstek missionnaire „Anliegen" van de confrontatie van het Evangelie met de religie van haar niet-Christelijke volksgenoten; in vele gevallen is er veel apostolaire activiteit in deze jonge kerken. Hoe komt het dan, dat er bij zovele jonge kerken een vaak niet gewilde, maar zeker feitelijk bestaande voorkeur is voor overname van de theologische erfenis van het Westen boven de worsteling om originele uitdrukking van de Christelijke waarheid tegen de achtergrond van eigen cultuurgoed? Hoe komt het, dat het theologisch denken der jonge kerken meer oecumenisch dan missionair georiënteerd schijnt? Ik zie twee waarschijnlijke redenen:

a. Het is menselijk zeer begrijpelijk, dat de beste leiders der jongere kerken zich in hun studie hebben willen sterken aan de rijkdom van het theologische denken van de Kerk der eeuwen, zich hebben willen stellen in de oecumenische gemeenschap met hen, die in alle tijden en op alle plaatsen over Gods openbaring in Christus hebben nagedacht, liever dan dat zij zich in de eenzaamheid van de Auseinandersetzung der kerk met de *eigen* cultuur hebben begeven. Dit geldt vooral in de na-oorlogse situatie. Visser 't Hooft zegt hiervan (Kerken in Azië stellen ons vragen: Wending 1950/51 blz. 193): „Zolang de nationale cultuur onder vreemde druk stond had zij een zeker aureool. Nu echter treedt die cultuur op als zelfbewuste, met de oude structuren verbonden macht, die de minderheden het leven moeilijk maakt". Zich van die cultuur, ook in het denken, distanciëren

betekent het accentueren van de vreemdheid, van het a-nationale karakter der Christelijke kerk.

En als de theologen der jonge kerken zich dan sterken aan de rijkdommen der oecumene, dringt *deze studie* hen dan tot een missionnaire instelling?

b. Het schijnt een feit te zijn – en ik zeg dit op gezag van het vaker geciteerde document ,,the calling of the church to mission and to unity'' – dat in de oudere kerken ,,normal theological study and teaching... ...largely presupposes a static rather than a missionary church'' (IV, 2c). Ik mis als niet-theoloog het recht om te zeggen, dat men aan onze Westerse theologische faculteiten de Bijbel niet als zendingsboek leert lezen, de kerkgeschiedenis niet als geschiedenis van de uitbreiding der kerk leert zien. Maar wel heb ik, op grond van mijn ervaring in de zending, het recht om te zeggen, dat nog weinige academisch gevormde theologen zozeer in hun hart geraakt zijn door de roeping der kerk tot zending, dat zij hun leven aan dit werk ter beschikking stellen. Het onweerlegbare argument, dat de gemeenten in het eigen land ook voorgangers nodig hebben, heeft blijkbaar onder theologen zulk een kracht, dat de invloed van de ,,normal theological study and teaching'' daaraan wel niet vreemd zal zijn. De Westerse universiteiten, waaraan onze theologen worden gevormd, leiden op voor maatschappelijk verzekerde werkkringen en zijn geen kweekbedden van pioniersgeest. Als het waar is, dat het statisch karakter der Westerse kerk ook haar theologie sterk beinvloed heeft, is het niet te verwonderen, dat in de jongere kerken het missionnaire Anliegen hoogstens in het leven, maar niet in het denken tot uitdrukking kwam: zij hebben ook dit van het Westen overgenomen.

Samenvattend zou ik willen zeggen: er is in de jonge kerken een spanning tussen het apostolaire en het oecumenische streven t.a.v. de ontmoeting van Evangelie en eigen cultuurgoed. Om het met de woorden van de conferentie van Tambaram (1938) te zeggen (Findings of Section II: the church – its nature and function): ,,On the one hand there is the danger lest it (= the church) be so tied to the forms of an older church that it is prevented from becoming indigenous''. Dat is het gevaar dat de apostolaire openheid verloren gaat door een te grote nadruk op de oecumenische banden. ,,On the other hand it may be driven by undue deference to the spirit of the times to admit into its life and teaching elements which are incompatible with the doctrine and practice of the universal church''. Dit gevaar bestaat

als de kerk, mede uit apostolaire motieven zozeer de nabijheid van het volkseigene zoekt, dat zij haar deelgenootschap met de oecumene vergeet. Op soortgelijke wijze drukt de conferentie van Willingen (1952) zich uit over deze spanning tussen zending en oecumene.

2. Thans een enkel woord over de verhouding tussen het apostolaire en het oecumenische gezichtspunt op het terrein van de ontmoeting van oudere en jongere *kerken*, als *handelende* organen.

De zendingsconferentie van Jeruzalem (1928) was de eerste, die de kerk op het zendingsveld herontdekte; de zendingsconferentie van Whitby (1947) legde de nadruk op de vervulling van de zendingstaak der kerk in het kader van ,,partnership'' tussen oudere en jongere kerken. Geheel in de lijn van deze gedachten sprak de Kwitangconferentie te Djakarta, de eerste na-oorlogse ontmoeting van Indonesische en buitenlandse kerken, uit dat de verkondiging van het Evangelie in Indonesië'' ...in de eerste plaats de roeping van de kerken in Indonesië'' was (Mei 1947). En ook in Willingen (1952) wordt gesproken van de ,,inherent authority under Christ'', die iedere kerk heeft, welk gezag ,,is not dependent on any transfer of responsibility by a missionary agency''. Kortom het is in het kader van de huidige missionnaire ethiek der oecumenische beweging algemeen aanvaard, dat de zending en de zendingsarbeiders van de oudere kerk geen zelfstandige positie meer hebben tegenover de jongere kerk, geen beleid meer voeren in het land, waar zij werken, maar dat hun positie en dit beleid wordt bepaald door de jonge kerken van het land zelf. De zendingsarbeiders werken dan ook in het kader van en onder de leiding der jonge kerken (integration of the mission into the church). Door de aanvaarding van deze missionnaire ethiek is voldaan aan de *oecumenische* eis dat de jonge kerken, d.w.z. in de practijk de kerken buiten het oude corpus Christianum en Noord-Amerika, in denken en handelen als gelijken met de ouderen zullen gelden. Hun eigen zijn als kerk komt hiermede tot zijn recht.

De plaats van de buitenlandse zendingsarbeider, die vroeger geestelijk, organisatorisch en zelfs geografisch het centrum van de arbeid vormde, is tengevolge van deze verschuiving tot een nog steeds niet opgelost probleem geworden. Wat is zijn taak t.a.v. de jonge kerk? Men heeft hem een tijd lang de functie van adviseur toegedacht bij de opbouw der kerk, van ,,opvoeder tot zelfstandigheid'', zei men op Oost-Java. Maar het adviseurschap heeft vooral zin op die plaats,

waar de kennis van de buitenlandse prediker het meest en die van zijn inheemse collega het minst tot zijn recht komt, nl. waar het niet gaat om locale kennis van mensen en toestanden, maar om een bredere kennis van theologie en wereld dan de meeste voorgangers der jongere kerken eigen is. Adviseur zijn is m.a.w. zinvol in het centrum der kerk, maar deze positie leidt dan ook weer onmiddellijk tot de gerechtvaardigde verdenking, dat de buitenlander het voor 't zeggen heeft! En als dit laatste niet het geval is, als de adviseur dus zonder invloed blijft, is het adviseurschap een van de vele vormen, waarin de samenwerking tussen jongere en oudere kerken tot teleurstelling van zendingsarbeiders leiden kan.

Want menige zendingsarbeider in een zelfstandige jongere kerk is de laatste jaren bitter teleurgesteld, omdat men zijn krachten niet heeft weten te gebruiken op een wijze, die zijn uitgaan rechtvaardigde. En menige zending is teleurgesteld wanneer de jongere kerken in een niet-christelijk millioenenvolk zo weinig een beroep deden op de krachten, die zich gaarne voor zendingswerk onder deze millioenenvolkeren beschikbaar zouden stellen. De groei der zelfstandigheidsgedachte in de jongere kerken, de groei van het besef kerk te zijn, en door het eigen volk als zodanig en niet als aanhangsel van een buitenlandse kerk te worden beschouwd, heeft er soms toe geleid, dat men minder gemakkelijk een beroep deed op de buitenlandse zusterkerk. In een van de resoluties van Whitby (1947) vragen de jongere kerken „literally thousands of men and women as missionary helpers''; in Willingen (1952) klinkt het al wat zwakker: „the advice of younger church delegates shows that their churches desire the continuing help of missionaries''. In de practijk wordt deze hulp niet altijd even dringend gevraagd als op internationale zendingsconferenties.

Van hun kant waren de buitenlandse zendingsarbeiders ook zeer voorzichtig om de zorgvuldig bewaakte kerkelijke zelfstandigheid niet te na te komen. Met het nemen van een initiatief, het doen van een voorstel, het aanvatten van werk zonder uitdrukkelijke kerkelijke opdracht liep de buitenlandse zendingsarbeider al gauw gevaar dat hem het niet respecteren der zelfstandige jongere kerk tot een verwijt werd gemaakt. Dr Visser 't Hooft hoorde tijdens zijn laatste reis door Indonesië in discussies, die hij niet verstond, zo vaak het woord „geredja'' (kerk) dat hij hiervoor het woord geredjaïsme heeft gestempeld! Want het eigenaardige van de hier liggende moeilijkheden, die ook Dr Visser 't Hooft verontrusten is, dat zij niet bestaan

tussen *personen* maar tussen *gemeenschappen* van verschillend ras, in casu tussen kerken.

Men kan de verhouding tussen jongere en oudere kerken op het zendingsveld thans in beginsel en behoudens overgangstoestanden zo het best typeren: enerzijds willen de jongere kerken alleen hulp in mensen of in geld ontvangen als oecumenische interchurch aid, een hulp, die dus hun karakter van zelfstandige jonge, tegenover de eigen natie en tegenover de oecumene alleen verantwoordelijke kerk, geen geweld aandoet. Anderzijds willen de oudere kerken alleen hulp geven in mensen of in geld, wanneer daarmee een, ook in hun eigen ogen, zinvol missionnair doel gediend wordt. Het is in deze gedachtengang dat men wel eens de boven aangehaalde fout maakt van te zeggen, dat de tijd der zending voorbij, die der oecumene gekomen is. Zending wordt dan geclassificeerd met koloniale overheersing, oecumene met politieke zelfstandigheid. Visser 't Hooft vertelt hiervan in zijn eerder geciteerde artikel het volgende:

„In een gesprek met het moderamen van de Batakkerk over kerk en zending viel het woord: „ontvangen is veel moeilijker dan geven". Daarin steekt de gehele problematiek van de zending in onze tijd. Het is moeilijk om te ontvangen, omdat ontvangen tegen de draad van de ontwikkeling tot nationale zelfstandigheid ingaat". Hier wordt het hart der moeilijkheden in de samenwerking geraakt.

De zending leeft en heeft, ook voor de oorlog, steeds geleefd bij de gratie der inconsequenties van het leven. Beter gezegd: de zending leeft bij het wonder van de Heilige Geest. Dit is geen stichtelijke dooddoener, maar springlevende realiteit. Het is deze realiteit, die maakt dat oudere en jongere kerken elkaar vaak genoeg vinden en in de gemeenschappelijke zendingstaak getuigen zijn van de eenheid der kerk.

Wel blijkt hier dus een zekere spanning te zijn tussen de *oecumenische broederschap* met andere kerken in andere landen en de *daadkracht der zending*. Het is dan ook niet toevallig, dat een belangrijk deel der wereldzending deze spanning ontwijkt door eenzijdig de nadruk te leggen op de missionnaire taak met verwaarlozing van de oecumenische visie: het zijn de zgn. geloofszendingen. Zij vragen zich niet af of het een gevestigde kerk welkom is als zij in haar gebied komen arbeiden, zij bekommeren zich zelfs niet om de verwarring, die zij door hun arbeid in gevestigde kerken stichten. Zij hebben, in de verwachting van de spoedige wederkomst des Heren, de kerk en daarmede dus ook de oecumene, niet in het vizier gekregen en

denken uitsluitend missionnair. Hun eenzijdige missionnaire oriëntering zij ons een waarschuwing tegen die andere eenzijdigheid, nl. van een te grote nadruk op de oecumene, d.w.z. op de kerk, met alle formalisme en starheid die dit woord in het verleden heeft meegebracht en ook nu nog wel eens dreigt mee te brengen. Laten de kerken, die in de oecumenische beweging staan de les leren, die de eenzijdigheid der geloofszendingen ons te leren geeft en laten wij niet in de tegengestelde eenzijdigheid vervallen; laten wij niet uit respect voor de rechte oecumenische verhoudingen de beweeglijkheid, het initiatief, de voorwaartse drang, die kenmerkend moeten zijn voor de zending, verwaarlozen.

Wij zagen dus, dat de roeping der kerk tot eenheid en tot zending één roeping is, met twee onderscheidbare maar onafscheidelijke aspecten. Wij zagen ook, dat er een spanning is tussen deze twee en dat de kerk bij haar werk geen van beide aspecten mag verwaarlozen. Misschien zou men kunnen zeggen, dat zending en oecumene zich op soortgelijke wijze verhouden als wet en Evangelie: het zijn de beide aspecten van de ene boodschap der kerk en wie het ene aspect veronachtzaamt, schaadt ook het andere.

3. Tenslotte nog een enkel woord over de beide organen van de oecumenische beweging: de World Council of Churches en de International Missionary Council. In het begin van dit opstel zijn de redenen reeds genoemd, waarom de oecumenische beweging en de zending in wezen een zijn en waarom het dus onjuist is in haar ene orgaan het streven naar kerkelijke eenheid, in het andere dat naar zending belichaamd te zien. Maar waarom zijn er dan twee organen voor deze zaken die in wezen één zijn en is het ongewenst of onmogelijk deze tweeheid op te heffen om de eenheid ook uiterlijk te laten zien?

De meningen hierover zijn, in beide lichamen, verdeeld. Zie ik het goed, dan komt de aandrang tot complete integratie van I.M.C. en W.C.C. vooral van de kant van de Amerikanen, die in eigen land deze integratie tot stand brachten en van de kant van de jonge kerken, bij wie het woord „zending” associaties aan Westerse overheersing oproept.

Minder evident zijn de overwegingen die zich tegen deze integratie verzetten: deze zijn tweeërlei: in de eerste plaats is daar de organisatorische samenstelling, die in beide lichamen verschilt: de wereldraad van kerken bestaat uit kerken, die individueel lid zijn, de internationale zendingsraad uit national christian councils en

zendingsraden, in ieder land één. Het verschil ligt echter dieper dan het organisatorische alleen: bij de landelijke zendingsraden en national christian councils zijn nl. ook niet-kerkelijke zendingslichamen aangesloten als Y.M.C.A., Y.W.C.A., Bijbelgenootschappen, zendingscorporaties. De samenstelling van de internationale zendingsraad als niet-uitsluitend kerkelijk lichaam is dus reeds een herinnering aan het feit, dat de eerste grote impulsen tot de zaak van ,,mission and unity'' gedeeltelijk van niet-kerkelijke lichamen zijn uitgegaan. Ik wil in het midden laten of het mogelijk en gewenst is, dat het werk van deze niet-kerkelijke lichamen ooit door de kerk wordt overgenomen. Zolang dit niet het geval is, zolang zal de wereldraad dus niet representatief kunnen zijn voor bepaalde belangrijke takken van christelijke arbeid, zolang zal de I.M.C. wel blijven bestaan als herinnering aan de kerkelijke verdeeldheid en de kerkelijke traagheid, die oorzaak waren dat andere organen in het leven werden geroepen ter behartiging van ,,mission and unity''.

In de tweede plaats is daar het feit, dat de I.M.C. in een grotere kring van kerken vertrouwen geniet dan de W.C.C. Door een aantal rechtse groepen wordt de W.C.C. confessioneel niet geheel vertrouwd. Dit feit maakt, niet minder dan het eerstgenoemde, een samensmelting van de beide oecumenische organen onmogelijk zonder groepen af te stoten, die men niet gaarne voor de oecumenische beweging zou verliezen, ja, die men op den duur gaarne geheel voor haar zou winnen.

Naast deze twee openlijk genoemde argumenten tegen integratie van W.C.C. en I.M.C. waag ik het te veronderstellen, dat er misschien onbewust, althans onuitgesproken, bij sommigen in de oecumenische beweging een derde argument leeft: de angst dat een wereldraad van kerken, ook al is deze nu in zijn jeugd nog zo dynamisch, het statische karakter zou kunnen krijgen, dat kerken zo vaak hebben gekregen en dat de dood voor de zending betekent.

Voorlopig blijven de beide lichamen ,,in association'' met elkaar. Dit betekent op 't ogenblik, dat zij samen de ,,churches' commission on international affairs'' en het gemeenschappelijke bureau in Azië (Dr Manikam) in stand houden; dat het ,,department of interchurch aid and service to refugees'' van de W.C.C. namens beide lichamen de vluchtelingenhulp en het relief buiten Europa coördineert; dat het zendingsstudiedepartment van de I.M.C. deel uitmaakt van de division of studies, die beide oecumenische lichamen ten dienste staat; dat de beide lichamen een ontmoetingspunt hebben in hun ,,joint committee'' met een bezoldigde secretaris.

De organisatie der oecumenische beweging is een product der geschiedenis, niet van het rationele denken; gevoel voor traditie en historische groei is voor haar verstaan belangrijker dan de gave van kristalheldere formuleringen. Alleen zo kan men begrijpen waarom de beweging „for mission and unity" die eigenlijk één taak voorstaat, niet één maar twee organen heeft geschapen, waarom dan bovendien het ene orgaan niet alleen met de zending en het andere niet alleen met de eenheid te maken heeft en waarom tenslotte de beide organen niet zonder „association" met elkaar kunnen en willen bestaan.

Het laatste woord is nog niet gesproken over de organisatie van de oecumenische beweging. De vergadering van het joint committee in Januari 1954 was weliswaar niet bereid te verklaren dat „integration" (nl. van W.C.C. en I.M.C. in één organisatie) het uiteindelijke doel was waarheen beide lichamen zich zouden moeten bewegen. De I.M.C. daarentegen, in Juli 1954 „would express its own sense of the necessity to press on to the discovery of further ways and means by which „the inseperable oneness of missions and unity" may be more convincingly demonstrated in the life of the W.C.C. and I.M.C".

De wereldorganisaties zullen vooral dan nog veel nader tot elkaar komen als men in het vlak, waar het eigenlijke werk gebeurt de eenheid van zending en oecumene demonstreert: ik denk hierbij aan de betekenis van oecumenische teams, b.v. die welke in de docentencorpora aan theologische opleidingsscholen te Djakarta en te Makassar in feite gegeven zijn en andere waarvan de vorming in het kader o.a. van de Hervormde zending op het programma staat. Dat de Hervormde en Gereformeerde Kerken van Nederland reeds nu docenten leveren voor dezelfde opleidingsscholen, dat zij binnenkort samen zullen staan voor de missionnaire samenwerking met de zelfstandige kerk op Nieuw-Guinea, wil ik hier als voor Nederlandse verhoudingen van grote betekenis noemen. Ik zou wel de stelling willen verdedigen, dat reeds nu het *voor ons land in feite* belangrijkste oecumenische werk geschiedt in het kader van de Nederlandse Zendingsraad, waar de *voor ons land in feite* belangrijkste confessionele verschillen gerelativeerd worden door gezamenlijk gedragen missionnaire verantwoordelijkheden. De zin van oecumenische organisaties ligt in het dienen van de wereld. Zou ooit de wereldraad van kerken het karakter verliezen, dat hij nu zo sterk heeft, nl. dat van

dienst aan de wereld, dan was het met zijn betekenis als orgaan voor het bereiken van eenheid ook gedaan.

In het hemelse Jeruzalem is de vraag naar de oecumene verstomd, want in deze stad is geen tempel: ,,de Here God, de Almachtige is haar tempel en het Lam'' (Openb. 21 : 22). En er is geen zending meer, want ,,de volken zullen bij haar licht wandelen en de koningen der aarde brengen hunne heerlijkheid en eer in haar'' (Openb. 21 : 24).

VERKENNING EN BELIJNING VAN DE CATECHESE

DOOR

P. Roest

Neerbosch

Dat de catechese een probleem is, waagt niemand meer te betwijfelen. Het gesloten platteland – voor zover het nog bestaat – verzekert het nadrukkelijk. De gebieden, waarin de industrialisatie zich breed maakt, stemmen ermee in. En de grote steden? Ach, aldus een grotestadspredikant, we praten maar niet meer over de catechisatie.

Toch is er reden deze door allen en overal aanvaarde stelling met een zekere argwaan te beschouwen. Al was het alleen maar om de gevolgen. Het valt immers niet te loochenen, dat er een negatieve instelling gaat ontstaan, zelfs reeds ontstaan is, die men ongeveer zo kan weergeven: er is toch niets meer aan te doen! En wat moet er dan nog terecht komen van de organisatie, van de voorbereiding en van de catechese zelf? Het is immers opvoedingswerk en wie daarbij niet meer gelooft in zijn werk en in zijn leerlingen, is er ten enenmale ongeschikt voor. Hij kan beter zo snel mogelijk zich laten omscholen tot werker aan de lopende band.

Dus wel vertrouwen hebben in de mogelijkheden van de catechese en eenvoudig alle klachten over „dat moeilijke uur" en de verzuchtingen over de onbereikbaarheid van de jeugd negeren en maar rustig doorgaan met ademhalen spijts de verzekering van verscheidene kanten, dat het „25ste uur" in de pastorale bemoeiing met de jeugd is aangebroken? [1])

Vanzelfsprekend niet. Het blazoen van de Kerk wordt niet gesierd door een struisvogel, die op bevallige wijze de kop in het zand of in de veren steekt. Bovendien zal haar weg door de wereld niet in het teken van de kreeft mogen staan. En dat zeker niet, waar het de jeugd betreft.

Maar wat dan wel?

Het zal in de eerste plaats noodzakelijk zijn de feiten te verzamelen

---

[1]) Ds G. van Leeuwen zegt in *Om de jeugd of om de Kerk* (Den Haag 1954), dat het de Kerk grote moeite kost de bereidheid op te brengen om de jonge mens te aanvaarden, tegemoet te treden en te dienen.

omtrent de catechese en daarbij zal er gerekend dienen te worden met de plaatselijke, resp. regionale situatie. Vervolgens dient het aldus verkregen materiaal geanalyseerd te worden. Het resultaat van deze analyse moet vergeleken worden met de opdracht tot catechese, zoals die voortkomt uit het wezen der Kerk. Uit de heilzame schrik, welke wel zal moeten volgen op de vergelijking, volgt de bezinning op de middelen, die aangewend zouden kunnen worden om de catechese tot een „vreugdevol bedrijf" te maken.[1])

In grote lijnen is daarmee de inhoud van dit artikel aangeduid, al moet de schrijver verklaren, dat hij slechts zeer ten dele en zeer onvolkomen de aldus gestelde vragen kan beantwoorden. Wat dan ook hier geschreven wordt, mag slechts beschouwd worden als een bescheiden, misschien hier en daar wat onvoorzichtige poging tot verkenning en belijning van de catechetische situatie.

I. Op verzoek van de Classis Sneek werd in 1954 door het studiesecretariaat van de Hervormde Raad voor de Catechese een onderzoek ingesteld naar de catechese in Sneek en 22 andere gemeenten. Dit onderzoek geschiedde zowel schriftelijk als mondeling. Een enquête onder de predikanten ging vooraf. Daarin werd gevraagd naar de duur van het catechetisch jaar, naar de groepsindeling, het gebruikte materiaal, de toestand der lokaliteiten, de inrichting van de catechisatieles, het percentage doop- en geboorteleden, dat naar schatting geen catechisatie ontvangt, het quantitatieve verloop van de Zondagsschool naar de gewone catechisatie en daarvan weer naar de belijdeniscatechisatie, de schoolcatechisatie, de verhouding tot het andere jeugdwerk, de medewerking van de kerkeraden en van de ouders, de specifieke moeilijkheden in de afzonderlijke gemeenten.

Op dit schriftelijk onderzoek, waaraan spontaan door bijkans allen werd meegewerkt, volgde een mondeling, waarin uiteraard op de bijzondere problemen nader kon worden ingegaan. Een aantal voorlopige conclusies werd geformuleerd in een vanwege genoemd studiesecretariaat uitgegeven rapport.[2]) Het meest opvallende wordt hierbij weergegeven.

De duur van het catechetisch jaar is niet langer dan zes maanden; de grootte van de groepen varieert van 5 tot 35 en meer. Met de materiaalvoorziening is het over het algemeen droevig gesteld. De

---

[1]) Deze uitdrukking is ontleend aan de titel van een boekje van Dr P. ten Have.

[2]) *Studierapport* Nr 1, verkrijgbaar bij het Catechetisch Centrum der Ned. Herv. Kerk, Adr. van Ostadelaan 163, Utrecht. Prijs f 0,75.

aankleding van de catechisatiekamers (ook wel lokalen geheten) is zeer matig.

De antwoorden op de vraag naar de indeling van de les waren nogal verschillend. Toch bleek, dat de gebruikelijke vorm – opening, overhoren, bespreken, sluiten – nog overheerst. De trouw van de catechisanten was in vergelijking tot andere gebieden in ons land goed te noemen. Het geschatte percentage, dat niet ter catechisatie komt, bedraagt 10 tot 20 %. Als redenen voor het niet volgen van het catechetisch onderwijs werden genoemd: cursussen of huiswerk, onkerkelijkheid der ouders, geen zin, men hecht weinig waarde aan de catechisatie, er zijn andere verenigingen, die de belangstelling hebben, weinig aandrang van de zijde der ouders, militaire dienst.

Er was geen opvallend verloop van de Zondagsschool naar de gewone catechisatie. In één geval werd nadrukkelijk een groot verloop van de gewone naar de belijdeniscatechisatie vermeld.

In deze classis werd betrekkelijk weinig schoolcatechisatie gegeven. Hierbij dient aangetekend te worden, dat onder schoolcatechisatie naar de aard van de opdracht en naar de verhouding tot de Kerk wezenlijk iets anders wordt verstaan dan onder het godsdienstonderwijs, dat vanwege de school of vanwege een interkerkelijke groepering wordt gegeven.

In de meeste gemeenten is er wel enig contact tussen catechese en jeugdwerk, maar dit is slechts zeer oppervlakkig.

Als specifieke moeilijkheden werden genoemd: gebrek aan belangstelling, gebrek aan tijd bij de jongelui, de sociale verschillen tussen de catechisanten, de te grote bekendheid van de stof, te weinig leermiddelen, te geringe belangstelling van de zijde van de kerkeraad, de gebrekkige opleiding van de predikant-catecheet, spanningen met het jeugdwerk.

De voorlopige conclusies van dit beperkte, maar vrij intensieve onderzoek werden daarom zo uitvoerig vermeld, omdat – voor zover bekend, er geen resultaten van andere recente onderzoekingen – indien die al ooit zijn gehouden – zijn gepubliceerd. Het ware te wensen, dat ook in andere steden en gebieden dergelijke onderzoeken werden georganiseerd. Tot zolang zullen wij moeten afgaan op losse, toevallige mededelingen, op enkele statistische gegevens uit de rapporten der Kerkvisitatoren en op de indirecte gegevens, die gewonnen worden uit de verzoeken om advies, welke bij het studiesecretariaat voor de catechese binnenkomen.

II. Onder het voorbehoud, dat niet alles, wat hier volgt, rechtstreeks uit onderzoekingen is gewonnen, wordt het volgende beeld ontworpen.

Door de Kerk wordt, afgezien van wat op de openbare scholen en de Zondagsscholen reeds vanwege niet-specifiek kerkelijke instanties wordt verricht – in meerdere gestalten onderricht gegeven aan de jeugd van ongeveer 13 jaar af. Dit onderricht heeft ten doel heen te leiden naar het volle lidmaatschap der Kerk, maar wil tevens de jongeren op hun weg naar de volwassenheid begeleiden met de boodschap der Kerk. Een betrekkelijk groot deel van de jeugd wordt min of meer bereikt door dit kerkelijk onderricht, dat onder de naam van schoolcatechisatie ook in de school wordt gegeven.

Het onderricht wordt gegeven door predikanten en catecheten, die het een zware taak vinden, waartoe zij onvoldoende zijn opgeleid. Vanuit de ontevredenheid met de bereikte resultaten en door het verval der catechisaties zoeken verscheidene predikanten en catecheten naar andere methoden en naar nieuwe organisatie-vormen. Daarmee verlaten zij de traditionele methode, maar weten nog niet, hoe zij het wel zullen doen. In de onzekerheid tussen de verlaten, platgetreden paden en de ongebaande wegen wordt er ,,geëxperimenteerd''. De ,,experimenten'' zijn te weinig overwogen en te onsystematisch om voorlopig een verantwooorde catechetische didactiek te doen ontstaan. Toch is daar een dringende behoefte aan, aldus velen, die in de practijk met de catechese worstelen.

Inmiddels gaat de catechese steeds meer in de school functionneren. In de vorm van schoolcatechisatie wordt op de openbare scholen kerkelijk onderricht gegeven. Nog afgezien van de vraag, of de schoolcatechisatie nog wel catechisatie in strikte zin is, moet helaas ook hier worden geconstateerd, dat, hoewel het niet ontbreekt aan goede wil, vele schoolcatecheten tekortschieten in paedagogische kennis en ervaring.

Ook het jeugdwerk neemt ten dele de taak van de catechese over van de kerk. In sommige streken heeft men een proef genomen met de samenvoeging van de catechisatie met jeugdclubs. Omdat de catechisatie het niet meer doet, wordt er naar andere vormen gezocht. Hier en daar zijn er opmerkelijke resultaten, maar over het algemeen is de combinatie met, resp. het opgaan in het jeugdwerk, te vrijblijvend en te onvast.[1])

Nog ingrijpender is de taak-overname, als het op de middelbare

[1]) Men zie hiervoor het *Studierapport* Nr 2 van het Catechetisch Centrum, p. 4.

scholen gegeven godsdienstonderwijs de plaats van de catechese gaat innemen. Dit godsdienstonderwijs is naar zijn opdracht en naar zijn functie in de school wezenlijk anders dan de catechese, al wordt het niet gedrukt door de bezwaren, welke er in Duitsland ingebracht worden tegen het Religionsunterricht [1]) en al zal in bepaalde gevallen de catechese kunnen aansluiten bij dit godsdienstonderwijs.

Niet alleen in de Classis Sneek, maar werkelijk overal wordt door de predikanten-catecheten geklaagd over de geringe medewerking van de ouders, die eigenlijk de catechisatie minder belangrijk vinden dan welke cursus ook. Dit werkt weer in de hand, dat er vergelijkenderwijs veel absentisme is en de jongelui er vrijwel niet toe te krijgen zijn iets te leren. De geringe belangstelling van de ouders weerspiegelt zich ook in de aandacht, welke de kerkeraad voor de catechese heeft. Men beschouwt de catechese als het onbetwiste en onaantastbare domein van de predikant-catecheet, hetgeen o.m. tot uiting komt in de geringe financiën, die ter beschikking zijn voor het aanschaffen van goede leermiddelen en voor een verantwoorde inrichting van de catechisatiekamer.

Slechts terloops werd in het onderzoek-Sneek licht geworpen op een kwestie, die alle aandacht behoeft, nl. wat men de mentaliteit van de jeugd kan noemen. Is die werkelijk aan het veranderen en is de komende generatie ongodsdienstiger dan de voorafgaande? Hetgeen dan tot uiting zou komen in een onverschilligheid t.a.v. de Kerk en haar boodschap, in onwil tegenover de godsdienstige tradities? Wat er uit onderzoekingen van de laatste jaren hierover blijkt, biedt onvoldoende steun aan deze opvatting.[2]) Men kan ten hoogste zeggen, dat de jeugd van nu deel heeft aan allerlei tijdsverschijnselen, die de normale uitgroei van de jonge mens naar de volwassenheid belemmeren. Daartoe behoren o.a. de vluchtigheid, de onrust, de overprikkeling, de onveiligheid. Het zou echter op zijn minst gesproken onbillijk zijn, indien men de jeugd van nu van nihilisme en a-religiositeit zou gaan beschuldigen. Wel is waar, dat het verval van allerlei tradities (en daartoe behoort zeker ook de catechese) versneld is door de grotere vrijheid, waarin de jeugd wordt opgevoed. Helaas is die vrijheid als opvoedingsprincipe in de practijk vaak niet veel meer dan een onverantwoordelijk loslaten en een te vroeg stellen voor te moeilijke keuzen.

---

[1]) Zo in de werken van Dr Oskar Hammelsbeck.

[2]) Men zie hierover o.a. C. D. Saal, *Hoe leeft en denkt onze jeugd?* en N. G. M. van Doornik, *Jeugd tussen God en chaos.*

III. Maar als het er dan zo voor staat met de catechese, als het ontbreekt aan een goede didactiek en ook aan een verantwoorde methodiek, als het zo stroef gaat met de medewerking vanuit de gemeente (kerkeraad en ouders), als school en jeugdwerk heel wat overnemen, als ten slotte de jeugd om welke reden dan ook heel weinig gediend is van de ,,cat'' en die beschouwt als een onnodige inbreuk op haar vrijheid – als dat allemaal zo is, wordt het dan niet hoog tijd naar het recht van de catechese te vragen, die tenslotte in haar huidige vorm eerst in de vorige eeuw is ontstaan? [1])

Hammelsbeck [2]) gaat uit van de etymologie van het woord onderricht, dat ook in de Kerkorde van de Ned. Hervormde Kerk wordt gebruikt. ,,Offenbar besagt es, dasz etwas gerichtet werden soll und zwar unter etwas. Im kirchlichen Unterricht geschieht deshalb nichts anders als dasz diejenigen, die zu unterrichten sind, gerichtet werden unter die Macht dessen, der richten kann.'' En Jezus Christus is immers in de wereld gezonden om uit de verkeerdheid van ons zondig mens-zijn ,,das Rechte'' te maken, te recht-vaardigen. Hij heeft de opdracht gegeven de in de duisternis dwalenden de goede weg, de weg van het Licht te wijzen en hen te brengen onder de vaderhand van God.

De afleiding van katèchoo, waarvoor in Kittels Theol. Wörterbuch Beyer sub voce herabtönen als oorspronkelijke betekenis geeft, komt ongeveer tot hetzelfde: ,,Indem der Schall des Evangeliums in diese Welt herabtönt, richten wir uns darunter, um es ganz genau zu vernehmen.'' [3]) Zo gezien, geldt dit onderricht voor allen, die in de gemeente zijn en is de catechese in enge zin (voor de jeugd) slechts een verbijzondering van het kerkelijk onderricht, dat eenvoudig hoort bij het gemeente-zijn. En wie onderricht anders dan de Heilige Geest?

Dit onderricht worden door de Heilige Geest sluit echter het ,,Unterricht als menschliches Tun'' niet uit, maar in. De gemeente heeft de opdracht tot het onderricht aan allen, die de heilsboodschap nog niet, niet meer of onvoldoende kennen. Daartoe behoren ook de gedoopte kinderen. Verder dan dit onderricht, dat kennis beoogt, gaat het onderricht, dat die ,,Zubereitung und Heiligung der Kinder Gottes, ihr Leben unter dem Wort, ihr Weltdasein in der Freiheit eines Christenmenschen'' [4]) omvat.

---

[1]) K. Dijk, *De dienst aan de Kerkjeugd*, pag. 7v.
[2]) Oskar Hammelsbeck, *Der kirchliche Unterricht*, 2e Aufl. 1947, S. 14f.
[3]) Hammelsbeck, *a.w.* S. 18.
[4]) Hammelsbeck, *a.w.* S. 43.

Het is zonder meer duidelijk, dat het eerste niet losgemaakt mag worden van het tweede, alsof er een verantwoorde catechese denkbaar zou zijn, die opging in „ein Wissen von den Tatsachen der Offenbarung".[1]) Terecht zegt dan ook Dr P. ten Have: „De woorden voor leren, (didaskein, manthanein, katèchein) ontvangen in de Bijbelse berichten een eigen stempel; het intellectualistische kenmerk wordt binnen zekere grenzen teruggedrongen en het onderwijs wordt een zaak des harten, waarbij de gehele mens in al zijn levensuitingen wordt betrokken."[2]) Indien men dus al van een voorbereidende catechese zou willen spreken, zoals in de Kerkorde der Ned. Hervormde Kerk geschiedt, dan dient het duidelijk te zijn, dat, hoe eenvoudig ook met het oog op de leeftijd der kinderen, ook die zgn. voorbereidende catechese wel degelijk in de volle zin van het woord kerkelijk onderricht is.

Catechese – en nu in de gebruikelijke engere zin van kerkelijk onderricht aan de kinderen der gemeente (waarbij dit laatste in uitgebreide zin wordt genomen) – catechese is een opdracht, die voortvloeit uit het wezen der gemeente. Anders gezegd: catechese behoort tot het pastoraat. Zij wordt aan de kinderen der gemeente gegeven door of vanwege de ambtsdragers der Kerk.[3]) Maar dit pastoraat vereist, waar het de jeugd betreft, een zeer speciale instelling van de pastor, resp. catecheet. Hammelsbeck spreekt in dit verband over de „kirchliche Lehrer" en bedoelt daarmee allen, die op enigerlei wijze kerkelijk onderricht hebben te geven.[4]) In deze zin is elk predikant een kerkelijke leraar en kan dus van elke predikant verwacht worden, dat hij een pastorale paedagoog is en aldus de opdracht, de lammeren van de kudde te weiden, gehoorzaam is.

Het gaat er dus om de lammeren te weiden, d.w.z. hulp te bieden bij het zoeken naar het goede voedsel. Nog scherper gezegd: hen bij het goede voedsel brengen. Hiermee is tevens de begrenzing van de pastorale paedagogiek gegeven. „Was das Geistliche betrifft, kann er (der Erzieher) nichts mehr tun als das Kind an seine Hand zu nehmen und hinzugeleiten, wo das Wort Gottes seine Stätte hat."[5]) Hier is een principiële grens aangegeven, maar ook een fundamentele regel voor de catechetische didactiek. Het gaat om bij de hand nemen, d.w.z. dat men de jonge mens zover als maar mogelijk

---

[1]) Hammelsbeck, *a.w.* S. 25.
[2]) In *Een methode van Bijbelse Catechese*, Groningen 1946, pag. 6.
[3]) P. ten Have, *a.w.* pag. 9vv.
[4]) Hammelsbeck, *a.w.* S. 276ff.
[5]) Hammelsbeck, *Evangelische Lehre von der Erziehung*, München 1950, S. 131.

tegemoet treedt en hem begeleidt. Het gaat er tevens om, dat de jonge mens naar het Woord Gods gaat horen en eraan gaat gehoorzamen, samen met de gemeente, ,,wo das Wort Gottes seine Stätte hat''.

Welke vorm krijgt nu dat bij de hand nemen en leren horen en gehoorzamen in de practijk? Daarvoor moet tijd en ruimte zijn. Tijd in de allereerste plaats bij de ,,kerkelijke leraar'', maar ook bij de leerlingen die men niet al te gemakkelijk mag loslaten met het argument van tijdsgebrek. Zij moeten immers bij de hand genomen worden! Het is slechts een vraag van secundaire aard, hoeveel uren dit wel per jaar zullen moeten zijn. In elk geval is het wel een zeer sober minimum, indien men van dankstond tot bidstond aldus de lammeren weidt.

Belangrijker is de vraag, hoeveel jaren deze leiding en begeleiding zal moeten duren. M.a.w. wanneer zal in het algemeen de openbare belijdenis des geloofs moeten vallen? In sommige delen van onze Kerk – zo in de classis Sneek – treedt men pas laat toe tot de Kerk met als gevolg, dat er een groot verloop is van de gewone catechisatie naar de belijdenis-catechisatie. In andere streken valt de openbare belijdenis omstreeks het einde van de puberteit. Hierbij dient de vraag gesteld te worden, of de kerkelijke volwassenheid niet praematuur is. Het is moeilijk om hier met een enkel woord het probleem tot een oplossing te brengen. Zeker dient gesteld te worden, dat de openbare belijdenis dient te geschieden op een ogenblik, waarvan men mag aannemen, dat de catechisant tot een zekere volwassenheid is gekomen. En die is weer zeer afhankelijk van velerlei intellectuele, sociale en culturele factoren.

De plaats van de catechese zal primair de kerk zijn. Maar dan moet er ook in de kerk een geschikte en goed ingerichte lokaliteit zijn. De catechisanten moeten zich thuis voelen in de kerk en van de catechetische ruimte moet wijding uitgaan. De catechisatie, welke niet in de kerk wordt gegeven (bijv. schoolcatechisatie) ligt niet alleen ruimtelijk verder van de kerk af. Zij past zich aan, bijv. aan de school, krijgt daardoor vaak een duidelijk apostolair karakter en zal zich in de didactische aanpak moeten richten naar de school.

IV. Indien wij nu opnieuw van wat men als het wezen der catechese kan aanduiden, zien naar de realiteit, dan blijkt eigenlijk pas goed, hoe bedroevend die is. De gemeente is maar al te weinig de plaats, waar het Woord Gods gehoord en gehoorzaamd wordt, waar ,,onderricht'' wordt. En vanuit deze facticiteit moet de catechese in

engere zin ook wel moeizaam en gebrekkig functionneren.[1]) Wie werkelijk de gemeente wil opbouwen, zal de catechese niet mogen laten liggen. Het komt mij voor, dat aan dit verband tussen catechese en gemeente tot dusver veel te weinig aandacht is gegeven. Hoe zou het anders mogelijk zijn, dat in vele gemeenten de leermiddelen hopeloos verouderd zijn en er geen geld of bijkans niets ter beschikking wordt gesteld van dit kerkewerk. Er is te weinig bewogenheid en beweging rond de catechese. Terwijl die catechese – die zeker niet alleen behoeft te functionneren in een star wekelijks uur – toch ook een apostolair aspect heeft: de van de kudde afgedwaalde lammeren terugbrengen naar de weide.

En dan, hoe doet men dat, dat bij de hand nemen en doen horen en gehoorzamen? Daarmee kwam in het zicht een pastorale paedagogiek, maar nog slechts in een zeer vage gestalte. Het is immers een betreurenswaardig feit, dat zij, die van Godswege de opdracht hebben de lammeren te weiden, onvoldoende gevormd zijn en onvoldoende voorlichting ontvangen. Met als gevolg, dat vele predikanten en catecheten zich vertillen aan velerlei paedagogische, didactische en methodische problemen en van jaar tot jaar zuchtend platgetreden klinkerweggetjes bewandelen of – maar dat zijn de weinigen en zeker niet de slechtsten – ,,experimenterend'' nu eens hier, dan weer daar zwerven. Hier dient zo snel mogelijk verandering te komen. Reeds in 1946 schreef Dr ten Have over de urgentie der catechese [2]) en men kan na bijna tien jaren alleen maar zeggen dat de urgentie toegenomen is. Het is dringend noodzakelijk, dat allen, die van het grote belang der catechese overtuigd zijn, de handen ineenslaan en samenwerken aan een verantwoorde didactiek en methodiek. Het zal moeten komen tot een brede uitwisseling van ideeën en ervaringen. En bovenal zal de Kerk in haar geheel aandacht, geld en ruimte moeten hebben voor deze ,,dienst aan de jeugd''.[3])

Gelukkig kunnen er in dit verband verheugende klanken gesignaleerd worden. Voorjaarsklanken! De Hervormde Raad voor de Catechese vestigde in 1954 een studiesecretariaat, dat geleidelijk uitgroeit tot een catechetisch centrum. Er was in het vorig jaar reeds grote belangstelling op te merken voor studiedagen en door het

---

[1]) In de Dordtse Kerkorde is er sprake van catechesis *domestica*, die gevolgd wordt door de catechesis ecclesiastica. Het verval van dit huisonderricht bepaalt zonder twijfel mede de moeilijke positie van de kerkelijke catechese.

[2]) P. ten Have, *a.w.* pag. 12.

[3]) De uitdrukking is ontleend aan de titel van een boek van Prof. Dijk.

studiesecretariaat uitgegeven materiaal werd gretig ter hand genomen. Een tweetal rapporten („Sneek" en „Over de visualiteit") vond goede aftrek.

Maar dit zijn nog maar losse en zwakke tekenen. Er moet nog veel meer volgen, want er is een enorme achterstand, zowel in de opleiding als in de methoden. Vandaar, dat dit artikel moet eindigen met een pleidooi voor de catechese. Het ontbreekt nog vrijwel geheel aan de outillage, aan goed materiaal, aan opleidingen, resp. cursussen. Het ontbreekt ook aan mannen en vrouwen als ten Have. Maar wat niet is, kan komen. Als er maar wezenlijke aandacht voor de zaak zelf is. Die op te wekken, was de bedoeling van dit artikel.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

RAFFAELE PETTAZONI, *Essays on the history of religions*, authorised translation by H. J. Rose. Leiden, E. J. Brill, 1954.

Wij moeten de vertaler en de uitgever van deze bundel dankbaar zijn voor de wijze waarop ze een aantal studies van de nestor van de godsdienstgeschiedenis die voor het merendeel oorspronkelijk in het Italiaans waren gesteld algemeen toegankelijk hebben gemaakt. Naast specialistische artikelen op verschillende gebieden bevat deze bundel een aantal opstellen die ook buiten de engere kring van de beoefenaars van de godsdienstwetenschap aandacht verdienen, zo het korte doch magistrale opstel over het ontstaan van het monotheïsme waarmee deze bundel opent en de onmiddellijk daarop volgende studie over de waarheid van de mythe. Van algemeen belang zijn ook de twee artikelen over de belijdenis der zonden, een onderwerp dat al sinds tientallen jaren de belangstelling heeft van de auteur. Ook de opstellen die deze bundel besluiten appelleren aan een grotere lezerskring. Verder vinden we onderwerpen behandeld uit de primitieve religie, die van Griekenland en het Hellenisme en die van Rome en verdere gebieden van het oude Europa. Een gedetailleerde uiteenzetting tussen auteur en recensent zou de grenzen van een boekbespreking verre te buiten gaan. Ik volsta dus met tot slot de titels te noemen van enkele der opstellen die mij speciaal getroffen hebben, daarmee tevens nog eens ten overvloede de rijkdom en verscheidenheid van deze verzamelbundel illustrerende: Myths of beginning and creation-myths; The wheel in the ritual symbolism of some Indo-European peoples; The monstruous figure of time in Mithraism. De uitvoering en verzorging van het werk is uitstekend.

T. v. BAAREN

J. D. SHAMS, *Waar Jezus stierf*. N. Kluwer, Deventer, 1955, ing. f 3,95, geb. f 5,50.

De gnostici die beweerden dat Jezus niet aan het kruis was gestorven, vinden een medestander in deze schrijver. Na de kruisiging is Jezus naar het Oosten getrokken naar de verloren stammen Israels in India. Dit geschriftje is een voorbeeld van misplaatste geleerdheid. Wetenschappelijk heeft het niet de minste waarde en heeft alleen interesse als document van een geestesgesteldheid die leidt tot de voortbrenging van wat men zou kunnen noemen de mythologie van het absurde.

T. v. B.

H. MULDER, *De canon en het volksgeloof, een onderzoek naar de amuletten der eerste Christenen*. J. H. Kok N.V., Kampen, 1954, 47 blz., ing. f 1,65.

De bedoeling van dit boekje is te wijzen op de betekenis van de op oudchristelijke amuletten voorkomende bijbelteksten voor de kennis van de canon bij de eerste Christenen. Het moet misschien geweten worden aan de onkunde van de recensent op het gebied van de tekstgeschiedenis van

het Nieuwe Testament dat hij deze korte studie uit dit oogpunt beschouwd teleurstellend acht. Ook het uitgangspunt van de schrijver dat de oudtestamentische canon ten tijde van Jezus al afgesloten was, mag niet geheel onaanvechtbaar heten. Toch biedt dit boekje zeer veel wetenswaardigs, indien men het enigszins tegen de draad in leest. Ik bedoel hiermee dat deze studie ongetwijfeld van interesse is, maar dat het belang ervan niet in de eerste plaats ligt op het terrein van de tekstgeschiedenis, maar op dat van de oudchristelijke geestesgeschiedenis. Het is jammer dat de auteur dit aspect nauwelijks uitwerkt. Het valt te prijzen, dat de auteur in een bijlage van alle amuletten een vertaling geeft, maar zijn werk zou belangrijk aan wetenschappelijke waarde gewonnen hebben, als hij ook de griekse teksten die over een aanzienlijk aantal publicaties verspreid zijn gemakkelijker toegankelijk had gemaakt door ze in één deeltje bijeen te brengen. T. v. B.

OUDE TESTAMENT

Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1954, 400 blz. Prijs geb. f 16,—.

Ofschoon het geen gewoonte is aan een tweede druk van een werk een brede bespreking te wijden, verdient deze tweede druk van Vriezens „Hoofdlijnen" dit evenwel ten volle, want vergeleken bij de eerste druk van 1949 heeft dit boek een ware metamorfose ondergaan, en laten we het maar dadelijk zeggen: het boek is door deze metamorfose tot een prachtige ontplooiing gekomen.

Dat de herziening en uitbreiding, waarvan het titelblad spreekt, aanzienlijk is, bewijst reeds de omvang van het werk. Telde de eerste druk 302 blz., deze brengt het tot 400 blz. Dat is aan allerlei te danken. Allereerst zijn aan de voet der bladzijden vele en uitvoerige aantekeningen aangebracht, waarin met de allernieuwste litteratuur is gerekend. Maar voorts zijn verscheidene gedeelten van de eerste druk omgewerkt, aangevuld en uitgebreid. Ik noem enkele voorbeelden. Op blz. 11v. vinden we een grote aantekening over Jezus en het O.T., op blz. 23v. een stuk over Israël en de omringende wereld, op blz. 59 een uitweiding over Deuteronomium. Het stuk over de profetie op blz. 66–68 is grondig omgewerkt en de beschrijving van de verschillende profeten is geheel nieuw (blz. 68–79). Ook wordt op blz. 82–85 breder gehandeld over de Geschriften. Geheel nieuw is ook het stuk over het gebruik van het O.T. in de kerk (blz. 109–127); daarin wordt eerst gehandeld over de exegese (blz. 114–123) en daarna over de prediking (blz. 123–127). Het hoofdstuk over de onderstelling, taak en methode van de theologie van het O.T. is geheel omgewerkt. Op blz. 168–170 vinden we een groter stuk over de toorn van Jahwe dan de eerste druk gaf. Op blz. 230v. staat een mooie passage over de religie als oorzaak van Israëls voortbestaan, toen het volksbestaan vernietigd was. Dat miste de eerste druk, evenals het woord over de onvervulde profetieën, dat we nu op blz. 252 aantreffen. Het hoofdstuk over de verzoening in de eerste druk draagt nu tot opschrift:

De cultus, en is grondig omgewerkt (blz. 287–313). Ook geeft deze tweede druk een bespreking van de decaloog onder het opschrift: De materiële ethiek (blz. 345–347). Ten laatste noemen we nog het hoofdstuk over het koninkrijk Gods in de toekomstverwachting (blz. 363–385), dat ook geheel nieuwe vorm gekregen heeft. Men ziet uit dit alles, dat hier feitelijk een geheel nieuw boek wordt aangeboden en wel een, dat het verre wint van de eerste uitgave.

De omwerking heeft ook betrekking op de taal en stijl, die daar ook zeer bij gewonnen hebben. Een voorbeeld: in de eerste druk was op blz. 162 sprake van „de menselijke schepping", maar de tweede druk (blz. 228) verbetert dat terecht in: de schepping van de mens. Wel had ik gaarne gezien, dat de omwerking, wat de taal betreft, alle germanismen had opgeruimd. Ik denk aan woorden als Noachperiode, Koningenboeken en dergelijke. Deze germanismen zijn de auteur eigen geworden door de vele Duitse litteratuur, die hij verwerkt heeft, maar ze ontsieren zijn boek, want ze zijn geen Nederlands.

Jammer vind ik het, dat de omwerking de passage over het cultisch profetisme (eerste druk blz. 30) heeft weggelaten, als ook die over de expiatio (zie blz. 306).

Met dat al heeft de omwerking het algemene karakter van het boek niet aangetast, integendeel dat nog te beter doen uitkomen. Het boek heeft daarom zo grote waarde, omdat het duidelijk aantoont, dat een kritische houding ten opzichte van het O.T., welke de auteur terecht aanneemt, omdat zij de enig wetenschappelijke houding is, zeer wel te verenigen is met de positief christelijke belijdenis, dat het O.T. Woord Gods is. De beschuldiging moet nu maar eens de wereld uit, dat wie het O.T. kritisch beschouwt, ook noodwendig te kort moet doen aan het O.T. als heilige Schrift en Woord Gods. Terecht laat de schr. duidelijk uitkomen, dat er in de Godsopenbaring een voortgang te constateren valt, zodat niet alle stukken van het O.T. door elkaar gemengd mogen worden en op dezelfde hoogte zouden staan. En even juist is het, als hij zowel in het O. als in het N.T. een eschatologisch perspectief opmerkt (blz. 112). De term *bîsgaga* vertaalt de schr. gelukkig niet als: zonder opzet, zoals ook de nieuwe vertaling nog doet, maar: door dwaling (blz. 62). Hij wijst ook het daemonistische in Jahwe af (blz. 163v.) evenals het troonsbestijgingsfeest, dat hij als een ongegronde moderne hypothese kwalificeert (blz. 194). Hij protesteert ook tegen de voorstelling van Jahwe als een volksgod, maar handhaaft, dat Hij van meet af wereldgod is geweest (blz. 207) en hij houdt ook vol, dat de gedachte van het koningschap van Jahwe niet eerst in vrij late tijd is ontstaan, maar dat die reeds zeer vroeg in Israël aanwezig was (blz. 361). Dat zijn alle beweringen, waarvoor men in een dergelijk werk alleen maar dankbaar kan zijn. Zij tonen aan, dat het uitgangspunt van de schr. hem niet onwetenschappelijk maakt, maar hem alleen voert tot andere opvattingen dan wanneer men niet rekent met de realiteit van de Godsopenbaring, waardoor men gedwongen wordt aan het O.T. geweld aan te doen, een fout, waarvoor de schr. zich heeft kunnen hoeden.

Of er dan geen vragen meer overblijven? Inderdaad wel en ik hoop,

dat een derde uitgave blijk zal geven, dat de auteur ze overwogen heeft. Zo vraag ik, of het geen misverstand wekt, als op blz. 24 wordt gesproken van de gereformeerde israëlietische godsdienst (zie ook blz. 46). Ook is het nog de vraag, of de secte van de handschriften van Qumran zo maar met de Essenen mogen worden geïdentificeerd (blz. 46). In mijn boek over de Handschriften van de Dode Zee, 2e dr., blz. 120–136, heb ik getracht aan te tonen, dat daarvoor de verschillen tussen beide bewegingen te groot zijn. Mag men zeggen, dat de wet de profetie deed verstommen (blz. 47) of is het soms juist omgekeerd: dat de wet aan gezag won, toen de profetie verstomd was. Gaarne had ik gezien, dat bij de herziening ook de stelling van Buber, dat Jahwe de *malk*, de „mitgehende Gott" van Israël was, scherper ware afgewezen (blz. 181).

Bepaald jammer vind ik het, dat ook in de herziene uitgave de z.g. bronnenhypothese, zij het dan ook als werkhypothese, wordt gehuldigd; als ook, dat op blz. 152 evenals in de eerste druk gezegd wordt, dat het verbond in oorsprong „monopleurisch" is. Ten eerste, waarom niet gezegd, dat het verbond in oorsprong eenzijdig was? Maar ten tweede, is dat wel te handhaven, dat het verbond en dan nog wel in oorsprong eenzijdig was? Mij dunkt, dat het bekende doopformulier het beter weet: dat in alle verbonden twee delen begrepen zijn. Ik begrijp de bedoeling van de auteur wel: hij wil voor het bestaan van het verbond alle eer aan Jahwe geven, en terecht, maar dat neemt niet weg, dat bij elk verbond twee partijen aanwezig zijn. Ook vind ik het jammer, dat deze tweede druk evenals de eerste de placatio, de verzoening van Jahwe zelf, zo onvoorwaardelijk afwijst (blz. 305). Spreekt niet meer dan één plaats in het O.T. daarvan al te duidelijk?

Nog een paar opmerkingen. Bij het gedeelte over het O.T. in de prediking moge ik verwijzen naar mijn artikel in de Nieuwe Theol. Studiën, 1937, 194–210 over het homiletisch gebruik van het O.T. Als op blz. 156 gezegd wordt, dat het woord kind in verband met God in het O.T. zelden voorkomt en wel bij die auteurs, die sterk de nadruk leggen op de liefde Gods, dan had ik daarbij gaarne bewijsplaatsen gevonden. Ook zou ik wat meer willen vernemen over de naam Jahwe Sebaoth (blz. 161). En over de materiële ethiek (blz. 345–348) moet breder gehandeld worden. Op blz. 250 r. 10 v.o. is het woordje „zo" overtollig.

Maar die vragen en die opmerkingen doen niets af van de grote waarde van dit belangrijke boek, dat de studenten dienen te bestuderen en waarin de predikanten telkens weer met rijke winst kunnen delven. Met dit goed doorwerkte, rijke boek is de protestants-christelijke litteratuur over de theologie van het O.T. ten zeerste verrijkt geworden, juist nu het in een nieuw gewaad voor ons ligt. A. H. Edelkoort

NIEUWE TESTAMENT

H. Ch. Puech en G. Quispel, *Op zoek naar het Evangelie der Waarheid*, Nijkerk, z.j.

In het bovengenoemde geschrift vindt men: een te Zürich gehouden lezing van Puech over „De Codex Jung in het kader van de in Opper-

Egypte ontdekte gnostische bibliotheek" en de rede, door Quispel in November 1953 te Utrecht gehouden over „De Codex Jung" (op blz. 44vv. een belangwekkende beschouwing over „de samenhangen", o.a. met gegevens uit de Dode-Zee-rollen), alsmede drie Bijlagen: I. Over de Mythe van Valentinus, geconstrueerd uit de leringen van zijn epigonen (vgl. overigens hierbij „The Original Doctrine of Valentinus" in Vigiliae Christianae I, 1, p. 43 en „Gnosis als Weltreligion" 1951, S. 71 ff.), II. de „Voordracht" gehouden op 15 Nov. 1953 te Zürich en tenslotte III over „Het verblijf van de Codex in Amerika".

Door dit alles worden wij ons bewust, in welk kader de talrijke omstreeks 1945 bij Nag Hammadi ontdekte documenten uit „de bibliotheek van een Sethiaanse, vulgair-gnostische gemeente" (blz. 35) in de buurt van Chenoboskion moeten worden gesteld. Dat wij met een rijke, voor onze studie van het Christendom der eerste eeuwen zeer veel belovende, vondst te doen hebben, wordt ons tevens duidelijk. De bijzonder interessante inleiding, die ons in dit boekje geboden wordt (de auteurs geven ook reeds enige vertaalde passages), doet ons dan ook met grote spanning uitzien naar de publicatie van de teksten, inzonderheid van de Codex Jung, aan welke in het besproken geschrift bijzondere aandacht wordt geschonken (30 vv.) en die uit het Grieks in het Koptisch vertaalde geschriften van enkel Valentiniaanse oorsprong blijkt te bevatten, zulks in tegenstelling met de meeste andere geschriften, die in de kring van de Sethianen en de Archontici thuis horen. De ontdekking lijkt een vermeerdering, naar het oordeel van Puech: volkomen vernieuwing van onze kennis der gnostiek te betekenen. G. SEVENSTER

WERNER GEORG KÜMMEL, *Verheiszung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu.* Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Zürich, 1953; ing. Zw.Fr. 15,60.

In deze publicatie wenst de bekende Nieuwtestamenticus, tevoren in Zürich, thans als opvolger van Bultmann in Marburg, op grond van streng exegetisch onderzoek de onhoudbaarheid aan te tonen, zowel van de consequente eschatologie als van de „realized eschatology". M.i. behoort de studie tot het belangrijkste, wat men in verband met het probleem der Naherwartung bestuderen kan. Voor een nadere karakterisering moet ik verwijzen naar de bespreking van de eerste druk (N.T.T., 1946). In de tweede druk is de visie op de problemen niet veranderd. Wel is echter zeer veel litteratuur vooral van Engels-Amerikaanse zijde verwerkt, terwijl ook op tal van plaatsen de bewijsvoering met nieuwe argumenten is versterkt. Men behoeft het met de Schr. inzake conclusie en argumentatie niet in alle opzichten eens te zijn (op het punt van het ἤγγικεν van Mc. 1 : 15, de interpretatie van enkele bekende Naherwartungs-teksten en ook wat zijn onderscheiding van „echt" en „onecht" bij verschillende teksten aangaat zou ik mij b.v. met Kümmels opvattingen niet geheel kunnen verenigen), om hem toch van harte voor zijn doorwrochte studie vele lezers toe te wensen. G. S.

J. H. Stelma, *Het offer van Jezus*, Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam, 1954, ing. f 5,25.

Door zijn proefschrift over „Christus' offer bij Paulus vergeleken met de offeropvattingen van Philo", 1938 was Dr Stelma wel bijzonder gequalificeerd voor deze monografie in de reeks „Verkenning en Verklaring". Hij heeft ons dan ook een zeer lezenswaardige studie geleverd, boeiend geschreven en telkens opwekkend tot een nieuw doordenken van de problemen inzake offer en verzoening. Hoofddoel van de Schr. is de bijbelse gedachten over het offer in het rechte licht te stellen en misverstand en „tegenzin" (b.v. ten opzichte van „het bloedige dier-offer" en uitdrukkingen als „het bloed van Christus") uit de weg te ruimen (blz. 8). Achtereenvolgens wordt gehandeld over het offer in Hellenistische en Joodse godsdienst (over Philo tamelijk uitvoerig), de Synoptische evangeliën (voor Jezus zelf is het offer „een vanzelf sprekende zaak"; Hij veroordeelt alleen „een scheef getrokken ritualisme" en „verkeerde accenten", blz. 24–26) en de Johanneïsche geschriften, met een slot over „Jezus' critiek op de offerpractijk" (blz. 50 vv.), welke zou overeenstemmen met die der profeten; Paulus' opvatting over het offer van Jezus (55 vv.) en die van Hebreeën (84 vv.). In een slothoofdstuk volgt een samenvattende beschouwing (100 vv.).

Hier en daar zou men nog scherper onderscheiding van begrippen wensen, zo b.v. in de uiteenzettingen (115 vv., 70 v.) over het plaatsvervangend karakter van het offer en het zgn. „solidarisme" (Brouwer) en over de verhouding van het begrip „offer" tot dat van „prijs" (blz. 72), maar vooral bij de bespreking van het element „satisfactie en vergelding" in de verzoening, van de mogelijkheid van „verandering in Gods gezindheid" (78 vv., 110, 116) en van de meer dan eens terugkerende uitdrukking „vergeestelijking". Is het verder wel zo zeker, dat – gelijk de Schr. op verschillende plaatsen (22, 24, 37) schijnt aan te nemen de – discipelen en ook „de evangelisten" nog „nauwgezet en van harte meeleven in de tempeldienst", dat de term lutron „thuis hoort in de offerdienst" (35) en dat Johannes zich van de Synoptici onderscheidt door een „universele visie" (blz. 39, verg. echter blz. 36 boven!)? G. S.

Max Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung*. Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18–23, II, 14–16 und Acta XIV, 15–17, XVII, 22–29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie, Stuttgart, 1952.

Deze studie houdt zich bezig met een wel bijzonder interessant thema: de „algemene openbaring" in het licht van het Nieuwe Testament. De Schr. is een leerling van Karl Barth, van wie hij „Vieles und Unvergeszliches" heeft geleerd en draagt zijn boek op aan Hans Emil Weber. Sinds de vermaarde discussie tussen Barth en Brunner over het aanknopingspunt heeft hem het aangeduide thema geboeid. Telkens geremd door moeilijkheden op kerkelijk gebied (van 1942 tot 1945 verblijft hij in Dachau!), komt hij echter eerst door de verschijning van de K.D. II, 1 tot een uitwerking van zijn „Vorarbeiten". Wij krijgen dan ook te doen

met een bezonken studie en ontvangen een rijkdom van materiaal, dat voor de exegetische doordenking van het genoemde thema van groot gewicht is.

De opzet is eenvoudig: na een boeiende inleiding over het nog altijd zeer actuele probleem volgt een hoofdstuk, waarin zowel de Rooms-Katholieke als de Reformatorische exegese van de bekende vier schriftplaatsen uit Rom. en Hand. wordt weergegeven. In een volgend caput wordt dit alles critisch besproken: overwogen wordt, in welk opzicht wij de uitleg der oude exegeten toch niet kunnen aanvaarden en welke aanvulling nodig is voor de juiste interpretatie. In een hoofdstuk ,,Leitsätze" worden dan uit het voorafgaande conclusies getrokken voor het dogmatisch denken, voor de verkondiging der kerk en voor de zelfcritiek der Lutherse theologie. De Schr. is zich bewust hier geen oplossingen te bieden: hij poogt slechts de richting voor verdere arbeid aan te duiden. Het boek besluit met: 1. een zeer belangrijke bijlage, waarin de opvattingen van de verschillende exegeten voor ieder afzonderlijk (met een opgave van de desbetreffende geschriften) worden weergegeven en 2. een litteratuur-opgave.

De opvattingen van Barth betreffende openbaring acht de auteur een verkorting van het getuigenis van het N.T. Daarnaast is hij zich echter bewust van het ontoereikende van allerlei interpretatie uit het verleden, met name van de doorgaans gebezigde terminologie (b.v. ,,natuurlijke Godskennis", revelatio generalis). Deze laatste betekent een gevaar, op den duur zelfs een vergiftigingsproces voor de apostolische waarheid. Het hoofddoel van de Schr. is dan ook, de ware zin van de Nieuwtestamentische teksten op een nieuwe wijze tot uitdrukking te brengen. De Schr. is niet bereid de consensus ecclesiae enkel in negatieve zin te interpreteren en meent, dat de bedoeling van de exegese van vroegere tijden en van art. 2 der Confessio Gallicana (resp. Belgica) door Barth wordt miskend: ,,Gott gebe sich auch neben und auszer dem fleischgewordenen Wort des Schöpfers kund und werde als Gott von seinem Geschöpf vernommen" (S. 22).

De studie is m.i. in drieërlei opzicht zeer belangrijk: 1. vanwege de gedetailleerde exegese der genoemde plaatsen, waarbij de Schr. veelal juiste critiek oefent op de interpretatie en ook de terminologie van Barth, zo b.v. blz. 177 vv. inzake Rom. 1 : 18vv. en blz. 243 vlg. betreffende Hand. 17; 2. door het uitvoerig overzicht van de historie der exegese en tenslotte 3. omdat zij sterk stimuleert tot een nieuw doordenken van de besproken problemen. G. S.

Verbum Dei manet in aeternum. Herausgegeben von Werner Foerster, 1953, 145 blz.; DM 4,80.

Dit is de feestbundel, die aan Otto Schmitz, hoogleraar te Munster, bij zijn zeventigste verjaardag op 16 Juni 1953 is aangeboden door hen, die met hem aan de faculteit van Munster hebben samengewerkt, en degene, die zijn opvolger geworden is. De titel wil herinneren aan een belangrijke gebeurtenis uit het leven van Schmitz: het waren de woorden, waarmee hij in 1934 zijn colleges afsloot, toen de nationaalsocialistische

staat hem zonder nadere motivering ontsloeg, in werkelijkheid stellig om zijn besliste en duidelijk getoonde keuze in de Duitse kerkstrijd.

Zoals te verwachten was, zijn in deze bundel de artikelen, die op het Nieuwe Testament betrekking hebben, verre in de meerderheid. Twee behandelen onderwerpen uit het Oude Testament, het ene het begrip „geschiedenis" bij Deuterojesaja, in het bijzonder aan de hand van een nauwkeurige exegese van Jes. 40 : 13, 14 (Elliger, Tübingen), het andere Ps. 90 : 10, in het bijzonder het woord, dat Luther vertaald heeft met „und wenn es köstlich gewesen ist" (Herrmann, Munster). Verder hoort één artikel thuis in de systematische theologie, over „Glaube und Erlebnis", waarin de wezenlijke samenhang tussen beide begrippen en hun uit elkander gaan beschreven worden (Wehrung, Tübingen), maar overigens zijn behalve een persoonlijk woord van Karl Heim alle artikelen aan het Nieuwe Testament gewijd. Wilhelm Brandt (Bethel) schrijft over de levenswandel als getuigenis volgens Pt., waarbij uitdrukkingen als goede werken, goeddoen ter sprake komen; Werner Foerster (Munster) over de gelijkenis van de talenten, waarin, mede aan de hand van een synoptische vergelijking tussen de vormen, waarin deze gelijkenis bij Mt. en Luc. voorkomt, belangrijke vragen als die naar de Sitz im Leben van de gelijkenissen en naar de verhouding tussen gelijkenis en allegorie nog eens aan de orde gesteld worden; Erich Klostermann (Halle) maakt een korte opmerking over de tekst van Jac.; Otto A. Piper (Princeton) geeft een bijzonder belangwekkend overzicht over de pogingen, na Schweitzer, om een leven van Jezus te schrijven, dat ook daarom belangrijk is, omdat de schrijver bijzonder goed op de hoogte is met de Angelsaksische, in het bijzonder de Amerikaanse literatuur op dit punt; Wilhelm Stählin (Rimsting) geeft een zeer nauwkeurige exegese van 1 Cor. 2 : 6–8, waarin vooral aan de uitdrukkingen σοφία θεοῦ ἐν τοῖς τελείοις, ἐν μυστηρίῳ aandacht besteed wordt; Wilhelm Thimme (Iburg) bespreekt, uitgaande van het bekende werk van Nygren, eros in het Nieuwe Testament, waarin m.i. het begrip eros wel zeer ver uitgerekt wordt, wanneer allerlei in het Nieuwe Testament daaronder gerekend wordt; K. H. Rengstorf (Munster) schrijft over de vermaningen aan de vrouw tot onderwerping aan de man, in het bijzonder dus over het ὑποτάσσεσθαι, een artikel, waarvan de probleemstellingen ons tegenwoordig ook in Nederland stellig niet vreemd zijn.

Dit korte overzicht aan de bundel geeft een indruk van zijn verscheidenheid. Vooral voor Nieuwtestamentici is dit werk stellig de moeite van bestudering waard. J. N. Sevenster

KERKGESCHIEDENIS

Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*. Texte établi d'après les manuscrits et notice bibliographique par J. N. Bakhuizen van den Brink. Verh. Kon. Ned. Akad. v. Wet. afd. Lett., N.R. 61, 1, A'dam 1954, 140 blz., ing. f 7,50.

Hoe wisselvallig is het lot van geschriften, die over het Avondmaal handelen. Eén van de sprekendste voorbeelden daarvan is het tractaat,

dat Ratramnus omstreeks 844 op verzoek van Karel de Kale schreef.

In de Avondmaalsstrijd na de Hervorming hebben merkwaardigerwijze zowel Heinrich Bullinger, de opvolger van Zwingli als Nicolas Ridley, bisschop van Rochester en later van Londen als Jacques Boileau, kanunnik van de Sainte Chapelle en deken van de Theologische Faculteit te Parijs dit tractaat zó gebruikt alsof Ratramnus als voorvechter in hun kamp meestreed.

Boileau, die in 1686 een Franse vertaling van deze verhandeling in het licht gaf en in 1712 een nieuwe Latijnse tekstuitgave, gebruikte daartoe voornamelijk de eerste Latijnse uitgave, gedrukt te Keulen bij Johannes Prael in 1531. Daar lezen wij in hoofdstuk 39, waar Ratramnus in de lijn van Hebreeën 7 : 26, 27 de geheel enige betekenis van het offer van Christus, eens voor alle eeuwen tegelijk gebracht, betoogt, deze zin: ,,Quod semel fecit, nunc cotidie frequentat." Deze lezing is in strijd met de gedachtengang zowel van Ratramnus als van de schrijver van de brief aan de Hebreeën. Een onderzoek naar de handschriften, de Codex Lobiensis, de Codex Salemensis en de Codex Gottwicensis heeft aan het licht gebracht, dat de tekst van hoofdstuk 39 daarin luidt: ,,Quod semel fecit, non cotidie frequentat." Alleen in de Codex Pontiniacensis staat: ,,Quod semel fecit, nunc cotidie frequentat." Dit *nc* staat aan het einde van een regel en deze *c*, geheel anders geschreven dan alle andere *c*'s van dit handschrift, is kennelijk toegevoegd. Wie stootte zich zo aan de opvatting van Ratramnus, dat hij dit deed?

Op het schutblad van de Codex Pontiniacensis staat:

,,Hoc in Manuscripto continuatur opus Ratramni Monachi Corbeiensis de corpore et sanguine Xti quod suis favore partibus contendebant Calvinistae. hoc usus est abbas Boileau pro vulgando anno 1686 hoc opere in gallicum idioma. il a été publié en latin en 1712."

Niemand anders dan Boileau – aldus concludeert Prof. Bakhuizen van den Brink – kan deze *c* hebben toegevoegd.

Na Boileau heeft Migne in zijn Patrologie het ,,nunc" gehandhaafd. Joseph Schwane, hoogleraar aan de Kon. Academie te Munster, volgde in zijn Dogmengeschiedenis, die in 1882 met goedkeuring van de aartsbisschop van Freiburg verscheen, klakkeloos Migne.

Prof. Bakhuizen van den Brink heeft nu een voortreffelijk werk gedaan door een nieuwe uitgave van de verhandeling van Ratramnus in het licht te geven, die teruggaat op het oudste handschrift, de codex Lobiensis, die zich in Gent bevindt en die voor het eerst vermeld is in de catalogus van de bibliotheek van de Leuvense abdij uit 1049.

Facsimiles van 4 codices zijn tussen bladzijde 18 en 19 ingevoegd.

Deze publicatie betekent een verrassend eerherstel van het martelaarsboek van Ratramnus. W. H. BEEKENKAMP

R. R. POST, *Kerkelijke verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie van ± 1500 tot ± 1580*, Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1954, 571 blz., geb. f 25,—.

Het doel, dat de Nijmeegse kerkhistoricus zich met deze studie gesteld

had, was de oorzaken op te sporen van de Hervorming hier te lande en van haar snelle verbreiding. Daartoe heeft hij, aan de hand van een overvloedige hoeveelheid materiaal uit archiefstukken, uitgegeven bronnen en monographieën, een omvangrijk onderzoek ingesteld naar de kerkelijke toestanden in de zestiende eeuw. Het misleidende germanisme ,,verhoudingen'' doet de lezer een beschrijving verwachten van de betrekkingen tussen de kerken of tussen de gemeenschappen binnen één kerk; het gaat echter over de toestanden in de Rooms-Katholieke Kerk. Achtereenvolgens krijgen wij een beeld van het kerkelijk bestuur (het werk der bisschoppen, aartsdiakenen, dekens en synoden), de saeculiere geestelijken (hun aantal, opleiding, stand en benoeming, hun deugden en ondeugden, met name t.a.v. het coelibaat), de regulieren (waarbij het leven in al de verschillende congregaties beschreven wordt), de taak der saeculieren (eredienst en zielszorg), de werkzaamheden der leken (kerkmeesters), kerkzang, devotie en ascese, de aflaathandel, de theologie en de beoefening der charitas, de kerkbouw en de inquisitie. Een indrukwekkende hoeveelheid stof heeft de geleerde schrijver bijeengebracht en een gedocumenteerd overzicht gegeven van velerlei in de kerkelijke toestanden in ons land vóór de reformatie, dat wetenswaardig is en de moeite van het lezen loont.

Maar nu komt de interpretatie van al deze gegevens, waardoor Prof. Post het ontstaan en de verbreiding der Hervorming wil verklaren. En dan moet het gezegd worden dat, naarmate men met de lectuur van dit boek vordert, de bewondering hoe langer hoe meer plaats maakt voor verbazing en soms tot ergenis over zoveel onbegrip over wat de eigenlijke drijfveren der Hervorming waren en over zoveel vergoelijking of verzwijging van hetgeen tot het protest der hervormden aanleiding gaf. Post, die met instemming constateert dat de meeste historieschrijvers thans over de tijd van apologie en constructie heen zijn, is zelf aan de verleiding daartoe ten offer gevallen. Het algemene schema waarop zijn interpretatie der feiten is opgebouwd, luidt als volgt: Er waren in het begin der zestiende eeuw allerlei misstanden in de Kerk. Daaruit is de Hervorming te verklaren. Deze misstanden vielen nader bezien echter erg mee, ,,er waren wel rotte takken, maar de stam was goed'' (blz. 552). Ergo: de Hervorming was onnodig en een misvatting. Nu valt het van een rooms-katholiek schrijver niet te verwachten, dat hij de Hervorming zal rechtvaardigen, maar ik had toch gehoopt bij deze bekwame historicus meer begrip voor het wezen der Reformatie aan te treffen en minder apologetische constructie om de geestelijke toestand der Rooms-Katholieke Kerk in de 16de eeuw te sauveren. Ik moge dit met een aantal voorbeelden verduidelijken:

Niet op religieus-theologisch, maar op kerkelijk en moreel gebied worden de fouten nagespeurd. Een der misstanden, die Post het uitvoerigst behandelt, is de overtreding van het coelibaat bij de saeculiere geestelijkheid (blz. 99–133). Hij constateert daar vele overtredingen, maar de toestand was volgens hem toch niet al te verontrustend. Een en ander is juist genoeg om de hervormingsgezindheid van sommige concubinarii en hun parochianen te verklaren, maar tevens om de Hervorming ten

aanzien van dit punt toch te désavoueren. Het punt in quaestie was echter niet het gebruikelijke concubinaat (tegen het vormloze huwelijk der priesters bestond onder het volk weinig bezwaar), dan nog eerder de ontucht onder de geestelijken (maar de schrijver maakt nauwelijks onderscheid tussen geestelijken die vormloos gehuwd waren en hen die ontucht bedreven), doch in hoogste instantie het gedwongen coelibaat zelf. Maar dat laat de schrijver buiten beschouwing.

Op soortgelijke wijze redeneert hij over de misstanden in de kloosters (blz. 146–364). Enerzijds signaleert, andererzijds minimaliseert hij ze, o.m. door de hele spotliteratuur aan de kant te schuiven. Maar wat hij niet doet, is de vraag stellen of en in hoever het kloosterlijke leven zelf, zo behoorlijk of zo bedorven als het was, voor de hervormden een reden was met het monniksideaal te breken en of de ergernis over de misstanden, die toch inderdaad niet zo gering moeten geweest zijn, niet veeleer een versterking was van de principiële bedenking, welke men had tegen deze vorm van religiositeit.

Voorts spreekt Post over excessen in de volksdevoties, die de afkeer van de bestaande religie, met name bij intellectuelen, kunnen verklaren. Maar alweer heeft hij er geen oog voor, dat het hervormde protest niet tegen de excessen ging, maar tegen de aard van deze vroomheid zelf. Typerend is b.v. dat hij de verering van een soort marmerpoeder in een bepaalde grot als moedermelk van de Heilige Maagd, een ,,voor onze begrippen wat vreemde reliek'' noemt (dat is dan het uiterste van bedenking, dat hem uit de pen wil) en dat hij van zekere Mariagetijden zegt, dat ze, ,,hoewel theologisch zonder smet, toch uit een wat overspannen Mariaverering voortkwamen en aan de Reformatoren allerlei grond van critiek boden'' (blz. 463). Maar begon die critiek dan pas bij zulke overspannen buitensporigheden? Opmerkelijk is ook, hoe Post de strekking van een tractaat van Gnapheus miskent (blz. 469 vlg.). Deze critiseert de roomse zielszorgers, omdat zij aan de zieken wel het sacrament brachten, maar geen troost. Post verklaart dan in gemoede: ,,Dat de priesters geen andere troost konden brengen dan de H. Sacramenten, is nogal een zware beschuldiging. Het H. Sacrament is zelf al een grote troost, maar het is moeilijk aan te nemen, dat de pastoors en kapelaans het daarbij lieten.'' Het komt blijkbaar niet bij hem op, dat de wijze waarop de priesters het sacrament opvatten en bedienden en de woorden die zij daarbij eventueel uitspraken, zodanig waren, dat een hervormde er geen troost uit putten kon. Juist tegen het sacramentalisme en de aard der devotie als zodanig hadden de hervormden bezwaar en zij stelden daar, gelijk trouwens uit Gnapheus' geschrift duidelijk blijkt, een andere en betere troost en vroomheid tegenover.

Bepaald verbazingwekkend is de wijze waarop de aflaat wordt behandeld (blz. 473–484). De schrijver vindt het onbegrijpelijk, dat deze in de 16de eeuw zoveel reactie heeft gewekt. De gelovigen mogen er soms een verkeerd begrip van hebben gehad, er mogen aflaten verstrekt zijn tot een fantastisch aantal jaren, er mogen hier en daar misleidende voorstellingen zijn gegeven van de betekenis der aflaten, maar dat alles bestond alleen in de volksdevotie en berust deels op valse bronnen. De officiële kerkelijke

leer was geenszins verwerpelijk. ,,Alleen de geldkwestie gaf er een bijzondere kleur aan," maar de opbrengsten waren niet zo hoog als men gewoonlijk denkt en tenslotte kwam het geld ten goede aan doeleinden van algemeen nut. Waarom dan zoveel gedruis? – Men staat versteld over zo weinig critische zin. Heeft de schrijver nooit iets vernomen over de dogmatische, de religieuze bezwaren tegen de kerkelijke leer van de aflaat? Waarschijnlijk toch wel. Maar hij brengt ze, terwijl hij toch de Hervorming wil verklaren, zelfs niet ter sprake. Kan hij zich althans niet realiseren – de kerkelijke leer dan nog daargelaten – welke catastrophale, morele en vooral religieuze gevolgen de voorstelling er van onder het volk had, dat er in elk geval een eenvoudige kwijtschelding van *schuld* in zag? Door deze dingen te verzwijgen of te vergoelijken en niet door te dringen tot de morele ontreddering, die de aflaatzwendel in de Kerk teweeg bracht, sluit men zich af voor ieder begrip van wat de Hervormden op dit punt bezielde.

Zoals Post de officiële kerk vrijpleit van schuld inzake de aflaathandel, doet hij dat ook t.a.v. de inquisitie (blz. 540–546). In dit geval draagt de toenmalige maatschappij, waarin kerk en staat ten nauwste verbonden waren, de volle verantwoordelijkheid. Over het feit, dat de kerk wel protesteerde tegen de keizerlijke usurpatie van de inquisitie, maar niet tegen deze instelling en haar methodes zelf, en dat zij zich overigens als een gewillig instrument voor de keizerlijke inquisitie liet gebruiken, vernemen we zelfs geen zweem van verontrusting.

Niemand zal ontkennen, dat de misstanden de aanhang der Hervorming en de verscherping der tegenstelling in de hand hebben gewerkt, maar wie daar uitsluitend de oorzaak der Reformatie zoekt, toont toch geen begrip te hebben voor hetgeen waar het in werkelijkheid om ging. Toch is Post natuurlijk niet onkundig van de godsdienstige overtuigingen en bezieling der hervormden. Hij schrijft: ,,Zeker, de Reformatie had veel negatiefs. Zij keerde zich tegen de Paus, tegen de verschillende Sacramenten, tegen vele ceremoniën, tegen beelden, tegen coelibaat en kloostergeloften. Maar al dit negatieve was slechts een uitvloeisel van de zeer positieve eigen opvatting over de rechtvaardiging van de mens, zowel over haar aard als over het verkrijgen daarvan; verder van de daarmede samenhangende eigen opvatting over de erfzonde, de goede werken, de voorbeschikking en heilszekerheid" (blz. 517). Maar als het de schrijver werkelijk begonnen was om de oorzaken der Hervorming op te sporen, dan had hij deze positieve elementen moeten verdisconteren in zijn onderzoek naar de toestand der Roomse Kerk en zich moeten afvragen in hoever ze recht van bestaan hadden. Als dat van een rooms-katholiek te veel gevergd is, omdat hij zijn Kerk dan niet slechts aan een uitwendig, maar aan een fundamenteel critisch onderzoek zou moeten onderwerpen, hetgeen hem om des geloofs wil onmogelijk is – het zij zo. Maar dan mene men niet, hier met een historisch oordeel over de oorzaken en verbreiding der Reformatie te doen te hebben, doch met een vooringenomen constructie, waarbij ter ener zijde de fouten van de Rooms-Katholieke Kerk gereduceerd worden tot bepaalde misstanden en excessen van wat in wezen gaaf was, en ter anderer zijde de Reformatie wordt ,,verharmlost" tot een

protest tegen deze misstanden en derhalve haar bestaansrecht implicite wordt gewraakt.

Historisch onverdedigbaar is het ook, dat Prof. Post lutheranen, sacramentariërs, wederdopers, dwepers, humanisten, nationaal-gereformeerden en calvinisten tezamen onder de ene noemer „aanhangers van het nieuwe" brengt (hfdst. XII), omdat allen de reformatorische geest gemeen hadden en bovendien op gelijke wijze vervolgd werden. Het een is nog ontstellender dan het ander. Dat de inquisitie allen tezamen op één hoop wierp, is toch voor de historicus geen reden om hetzelfde te doen. Daarover hebben de Reformatoren zich nu uitentreuren beklaagd, blijkbaar voor bepaalde historici tot nu toe tevergeefs! „Voor ons doel is het eigenlijk voldoende te spreken van de reformatorische beweging", zegt Post. Maar dat doel is dan ook slechts: ten eerste aan te tonen, dat alle hervormingsgezinden – op weinige uitzonderingen na onder de theologen in de eerste tijd en onder calvinistisch gezinden na 1550 – de kerk verlieten uit afkeer van de kerkelijke practijk of uit revolutionnair fanatisme; en ten tweede de vrijheid te nemen zich tot de beschrijving van kerkelijke practijken en misbruiken te beperken, omdat de Hervorming de Kerk immers in haar wezen niet aantastte. Maar men mag de Hervorming toch niet in hoofdzaak beoordelen naar haar oppervlakkige of extreme elementen. Prof. Post wil immers ook het wezen der Roomse Kerk niet vereenzelvigen met haar excessen. Zorgvuldig scheidt hij haar misstanden en extravaganties af van haar officiële leer en van haar wezen. Terecht. Daartegen gaat mijn bezwaar dan ook niet, maar wel tegen het feit dat hij haar leer en wezen buiten discussie laat, terwijl die historisch juist zo hevig in discussie wáren. Hij laat die discussie echter niet aan het woord komen, doordat hij het wezen der Reformatie niet volkomen au sérieux neemt, althans niet in zijn onderzoek naar de toestand der Rooms-Katholieke Kerk tot zijn recht laat komen. De Hervorming werd geboren uit het zoeken en vinden van oude, evangelische waarheid, niet uit vernieuwingszucht. Haar protest en zelfs haar woede tegen de bestaande religie kwam allermeest voort uit de discrepantie, welke de Rooms-Katholieke Kerk vertoonde met de bijbelse openbaring en met de oude, zuiverder kerk. Inderdaad waren er velen die uit puur radicalisme, uit intellectuele afkeer van de kerkelijke practijk of uit revolutionnair fanatisme zich schaarden onder de vaan van de Hervorming. Maar men mag de zaak niet omdraaien door deze lieden te houden voor rechtmatige vertegenwoordigers der Reformatie en tegelijk haar grote en wezenlijke principes buiten beschouwing laten. Post nu is van mening, dat voorzover de overgangen naar de Hervorming veroorzaakt zijn door de grote principes (o.a. rechtvaardigheid door het geloof alleen, heilszekerheid) dit weinig zegt over de toestand van de Katholieke Kerk (blz. 515). Het tegendeel is echter het geval. De schrijver had juist aan dit punt aandacht moeten schenken (tal van tractaten bieden daarvoor materiaal), het zorgvuldig moeten afscheiden van de minder diepgaande critiek van hervormingsgezinden tegen kerkelijke excessen en van de revolutionnaire vernieuwingszucht en hij had dan daaruit gevolgtrekkingen kunnen maken aangaande de diepste geestelijke en theologische achtergronden in het Rooms-Katholieke kerke-

lijke leven van die dagen. Nu sluit hij van stonde aan de ogen voor het belangrijkste van hetgeen zijn studie moest beschrijven en verklaren.

Als Post verder zegt, dat de eenvoudigen onder de hervormden nauwelijks begrepen waar het om ging (blz. 527), dan is dat een generaliserend oordeel en een ongemotiveerde kleinering van deze eenvoudigen, onder wie er geweest zijn, die hun geloof met een respectabel getuigenis en zelfs met de dood hebben bezegeld. Precies even kleinerend is zijn bewering, dat de beste religieuze naturen onder de rooms-katholieken niet overgingen, nl. de nonnen, wier ascetische lectuur hen ongevoelig maakte voor het nieuwe (blz. 539). Van de vroomheid der ,,leken'' heeft de schrijver blijkbaar geen hoge dunk. Wel is waar erkent hij dat er, in de jaren na 1550, velen geweest moeten zijn voor wie het zuivere Evangelie, de evangelische vrijheid en de rechtvaardigmaking door het geloof alleen de hoofdzaak moet zijn geweest (blz. 538). Maar waren dergelijke gelovige motieven dan niet aanwezig in een vroegere periode? En hoe kan de schrijver onmiddellijk daarop betogen, dat het radicalisme der Hervorming toch is te beschouwen ,,als een natuurlijke reactie tegen het teveel, het overvloedige en meestal onbegrijpelijke''? Dit is een staaltje van de quantitatieve denkwijze, die zo typerend is voor het hele boek en waardoor de kern van de zaak volkomen wordt miskend en de qualiteit en essentie der Reformatie wordt mistekend. Er is een oppervlakkig radicalisme èn een dat diepe, principiële wortels heeft. Was de controverse alleen een kwestie geweest van het meerdere of het mindere, de godsdienstgesprekken of het Concilie van Trente hadden uitkomst kunnen brengen. Neen, niet allereerst tegen het overvloedige, maar tegen het verkeerde, tegen de dwalingen in de rooms-katholieke religie richtte zich de Hervorming en de misstanden en de ijzeren hand der inquisitie hebben deze critiek alleen tot woede verhevigd.

Daartegen konden de roomse theologen geen tegenwicht bieden, niet zozeer omdat ze, gelijk de schrijver betoogt (blz. 485–501), te gering in aantal en te weinig geschoold waren, maar omdat hun theologie de zaak niet redden kon. Het hoofdstuk over de beoefening der theologie is met het oog op het doel van het boek daarom zo onbevredigend, omdat de schrijver op de theologische controverse nauwelijks ingaat. En als zijn enige critiek op de Leuvense professoren is, dat deze als scholastici ,,te weinig het psychologische van het geloofsproces onderzochten'', dan bewijst hij daarmee, dat hij voor het essentiële van de tegenstelling geen oog heeft. De vragen van Bijbel, traditie, rechtvaardiging uit het geloof en andere betroffen niet de psychologie van het geloof, maar de openbaring Gods.

De eindconclusie van de schrijver luidt, ,,dat de overgang tot het Protestantisme vóór de officiële overwinning ons weinig helpt tot verheldering van ons inzicht in de feitelijke, kerkelijke verhoudingen van de nog heersende katholieke kerk. Wanneer motieven voor de overgang werden opgegeven, bewogen deze zich in het dogmatische, waarvan het tegendeel niet bijzonder karakteristiek is voor de Nederlandse kerk. Men hoort weinig: in de katholieke Kerk gaat het zo en zo en daarom ga ik er uit'' (blz. 539). – Moet dit betekenen, dat het dogmatische weinig of niet ter

zake deed, òf dat de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland zodanig afweek van die buiten ons land, dat de dogmatische tegenstellingen die elders aan het licht traden, hier geen reden van bestaan hadden? Het laatste is niet aannemelijk, het eerste kan de schrijver alleen suggereren, doordat hij nu eenmaal aan de dogmatische, liever gezegd de diepste godsdienstige controversen geen recht heeft doen wedervaren.

Dit alles overziende, kunnen wij in hoge mate erkentelijk zijn voor veel van hetgeen Prof. Post ten tonele heeft gevoerd aangaande het roomskatholieke leven in ons land vlak vóór en tijdens de Reformatie. Maar zijn boek stelt in even hoge mate teleur in hetgeen het onbesproken laat of aprioristisch en tendentieus interpreteert ten aanzien van de hoofdvraag naar het ontstaan en de verbreiding der Hervorming. Op dit punt brengt het ons geen stap verder, maar geeft het een eenzijdige en onjuiste voorstelling van zaken. W. F. DANKBAAR

PETER KAWERAU, *Melchior Hoffman als religiöser Denker* (Haarlem, De Erven F. Bohn N.V., 1955, 140 blz.).

Teyler's Godgeleerd Genootschap heeft in 1881 een prijsvraag uitgeschreven voor een biografie van Melchior Hoffman. Als resultaat hiervan konden resp. in 1883 en 1885 twee bekroonde antwoorden worden gepubliceerd, nl. het boek van W. I. Leendertz en dat van F. O. zur Linden. In 1952 vroeg het Genootschap wederom aandacht voor Hoffman en wel in het bizonder voor zijn godsdienstige en theologische gedachtenwereld. Zo kon als deel 27 in de Nieuwe Serie der „Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst" thans uitgegeven worden de bekroonde studie van Dr P. Kawerau, wetenschappelijk assistent aan het Evangelisch Seminarie in Munster. Het uitschrijven van de nieuwe prijsvraag was een gevolg van het feit, dat in beide vorige verhandelingen Hoffman's theologie niet voldoende tot haar recht was gekomen. Hieraan nu heeft Kawerau zijn krachten gewijd. In een goed geschreven verhandeling, waarvan de waarde in het bizonder ligt in de zeer talrijke aanhalingen uit Hoffman's veelal onbekende geschriften, gaat hij na een inleiding over Hoffman's leven en geschriften op zijn theologie in, waaraan vier hoofdstukken zijn gewijd, resp. getiteld *Die Figur, Geist und Schrift, Geist und Mensch* en *Die Sakramente*. Daarna volgen nog een *Anhang*, een literatuurlijst en een lijst van gebruikte afkortingen. Bij de uitvoerige vermelding der literatuur vind ik niet vermeld Kühler's studie over Hoffman, die voorkomt in het derde hoofdstuk van zijn *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw*, wat ik een omissie acht, zoals ik het betreur, dat Kühler's naam nergens door Kawerau wordt genoemd. Kent Kawerau Kühler niet?

Kawerau blijkt in dit boek niet slechts een grondig kenner van Hoffman's inzichten en ideeën te wezen, maar ook de gave te bezitten, deze, ondanks de onduidelijkheid, die veelszins bij Hoffman voorkomt, helder uiteen te zetten, waardoor dit werk een belangrijke aanwinst is voor onze kennis van de man, die door Kühler is genoemd de Vader van het nederlandse Anabaptisme. Naar mijn smaak heeft de schrijver zich al te veel beperkt tot de uiteenzetting van Hoffman's gedachtenwereld, zonder bij

de verschillende elementen ook maar een poging te wagen, te onderzoeken, waar Hoffman deze vandaan heeft. Zo blijft b.v. de vraag hoe hij aan zijn merkwaardige incarnatie-leer komt, geheel onbeantwoord, terwijl het voor de kwestie in hoeverre het oudste Anabaptisme wortelt in voor-reformatorische denkbeelden en voorstellingen van de grootste betekenis is te weten, hoe Hoffman tot zijn ideeën gekomen is, of hij ze heeft ontleend, of dat het zijn eigen geestesgoed is geweest.

De auteur meent (blz. 18–19), dat het niet mogelijk is, de geschriften van Hoffman uit zijn doperse periode te onderscheiden van die uit zijn voor-doperse tijd (dit in tegenstelling tot Bergfried), maar de vraag rijst bij de lezing toch, of Kawerau door Hoffman's ,,religiöse Gesamtanschauung'' te tekenen en geen scheiding te maken tussen de ,,Lutherse'' en de doperse Hoffman, hier niet te kort schiet in het aangeven van een ontwikkelingsgang, die Hoffman ongetwijfeld vertoont. Zijn argument, dat zich niet laat uitmaken welke geschriften uit zijn doperse en welke uit zijn voordoperse periode dateren, gaat ook niet geheel op, b.v. niet ten aanzien van zijn *Wohrhafftige zeucknus* uit 1533 en vrij zeker ook niet van zijn *Ordonnantie Godts*. Zo is b.v., ook blijkens de door Kawerau zelf geciteerde plaatsen, Hoffman's leer over de doop kenmerkend voor alleen zijn doperse periode: Der Gläubige musz zuvor ,,die Predigt von dem gekreuzigten Jesu Christo'' angenommen ,,und sich ganz freiwillig ihm übergeben'' haben, bevor ihm ,,der Bund und die Taufe gehört (blz. 118)''. Het viel mij op dat het voor Hoffman typische begrip van ,,bondgenoot'' (die van den bonde zijn) nergens door Kawerau wordt vermeld, terwijl hij wel tot de uitspraak komt ,,Das neue Jerusalem ist die Oekumenische Kirche der Zukunft'' (blz. 74). Denkt Kawerau hier niet te rechtlijnig kerkelijk en laat hij het sociale element van Hoffman hier niet al te veel in de schaduw? En tenslotte wordt de schrijver zijn objectiviteit in het weergeven van Hoffman's gedachtenwereld, waarin hij een meester blijkt, niet even ontrouw, als hij ten aanzien van Hoffman's avondmaalsleer constaterende: ,,Das Abendmahl gleicht einem Ring, den der Bräutigam der Braut zum Zeichen des Verlöbnisses gibt'', en vervolgens Hoffman citerende: ,,Die Braut weisz wohl, dasz der Bräutigam nicht der Ring selber ist oder in dem Ring steckt, sondern es ist ein Zeichen der Verwissung äuszerlich und das Wort der Verheiszung innerlich, dasz sie wohl reden mag, so sie den Ring weiset, sieh da hab ich mein Bräutigam'', en daarmee Hoffman's ,,figürliche'' of ,,bedeutliche'', of zoals wij meestal zeggen symbolische avondmaalsopvatting tekenende, daarna zegt: ,,Brot und Wein stehen also unbedingt neben oder auszerhalb dessen, was das Abendmahl wesentlich ist'' (blz. 115)? Het avondmaal is blijkbaar voor Kawerau alleen dan ,,wesentlich'' als de ,,Realpresenz'' aanvaard wordt, wat Hoffman niet deed. Voor diens spiritualistische avondmaalsopvatting heeft hij derhalve geen begrip. N. VAN DER ZIJPP

HEINRICH HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart,* Band III, Nationalismus und Sozialismus 1870–1914, Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins in Tübingen, Tübingen 1955, 683 Seiten, ing. 33 Mark, geb. 39 Mark.

Betrekkelijk spoedig na de twee eerste delen is nu ook het derde en laatste deel van het prachtige boek van Dr Hermelink verschenen. De schrijver toont ook hier grote kennis van zaken, en voert de lezer met vaste hand van het ene land naar het andere.

Om de lezer een indruk van het derde deel te geven, laten wij hier een kort overzicht van de inhoud volgen.

Hermelink heeft het boek in twee gedeelten verdeeld. Het eerste handelt over het Nationalisme, en het tweede over het Socialisme.

Bij het Nationalisme behandelt hij eerst de wordingsgeschiedenis van Duitsland na 1870, de oorlog, figuren als Wilhelm I, Bismarck e.a., de tijd van Strausz en Renan, de Parijse commune en de vrede van Frankfurt. Twee volgende capita bespreken de internationale van het Rooms-Katholicisme: het concilie van 1870, het dogme der onfeilbaarheid, de oud-katholieke beweging, der ,,Kulturkampf", ,,Der Evangelische Bund", de Rooms-Katholieke wereld onder paus Leo XIII. Vervolgens komen bij het eerste onderdeel in twee hoofdstukken de Protestantse kerken in Europa, en de Protestantse theologie, in de tijd waarin de strijd over Darwin werd gevoerd, aan de orde. Hermelink leidt de lezer langs de grote theologische scholen en geleerden.

Daarna vraagt het tweede hoofdgedeelte, het Socialisme, onze aandacht. Het boek geeft een treffend overzicht over het internationale Socialisme, de grote figuren, zoals Marx, de christelijk-sociale beweging, het conflict Wilhelm II en Bismarck, de Rooms-Katholieke actie, Naumann, ook de sociale stromingen in Engeland e.e. Hoofdstuk 32 verplaatst ons naar Rusland en de anatolische orthodoxe christenheid. Alexander II, Alexander III en Nicolaas II, de grote vertegenwoordigers van de literatuur en de godsdienstwijsbegeerte in Rusland, de Raskolniki, verder de kerk in het Oosten en op de Balkan, trekken aan ons voorbij. Hoofdstuk 33 bespreekt de tijd van de internationale emancipatie in kunst en literatuur. Richard Wagner, de kerkmuziek, de bouwkunst, de schilderkunst, Nietzsche, Zola, Ibsen e.a. komen ter sprake. De crisis rondom 1900 wordt van alle zijden in hoofdstuk 34 belicht. De irreligieuse decadentie, het opnieuw ontdekken der religie in de Godsdienstgeschiedenis, de Godsdienstpsychologie, de nieuwere onderzoekingen in verband met het Oude en het Nieuwe Testament, de Natuurwetenschap, de Wijsbegeerte, de arbeid van mannen als Troeltsch en Holl. Hoofdstuk 35 behandelt de positie van het Rooms-Katholicisme en van het Protestantisme in de crisis rondom 1900. Paus Pius X, het Modernisme, de strijd over het Apostolicum, de leertuchtgeschillen, o.a. over Jatho en Traub, de Wereldbond van kerken, worden allen in heldere en boeiende overzichten getekend. Ten slotte bespreekt hoofdstuk 36 het christendom in Noord-Amerika en zijn invloed in Duitsland e.e. Wie dit gedeelte bestudeert, leest over het ,,Social Gospel", de idee van het Godsrijk, het Funda-

mentalisme, de Prohibitiepogingen, Christian Science, de Russellianen of Jehova-getuigen, het werk van Moody en Pearsall Smith, de „Gemeinschaftsbewegung" in Duitsland, de Revival in Wales, de Pinksterbeweging, de „Wandervogel", de Jongelingsverenigingen, de Christen-studentenbeweging, en over de in- en uitwendige zending. Het boek eindigt met de woorden: „Vivit, vicit Jesus!"

Dit overzicht, dat zeer onvolledig is, geeft, naar wij hopen, enigszins een indruk van de betekenis van dit boek. Wij bevelen de lectuur van Hermelinks boek zeer aan. De lezer krijgt een beeld van de stroom der gebeurtenissen, die er aan onze tijd zijn voorafgegaan, en wordt getroffen door het grote dat er ook in de negentiende eeuw is geschied.

Ten slotte enkele vragen en opmerkingen.

Stond Bismarck wel zo ver van alle nationalistische machtpolitiek (S. 9)? Trokken de Jezuïeten, die Duitsland verlieten, niet naar Valkenburg in Limburg (S. 62)? Als men zich opnieuw in het concilie van 1870 verdiept, vraagt men zich met verwondering af, wat dit alles met Christus te maken heeft. De „Kulturkampf" van Bismarck moest wel mislukken. Dit wordt trouwens ook door Hermelink erkend (63, 65, 72f.). Men vraagt zich bij het lezen onwillekeurig af, of de religieuse inzinking in Duitsland na 1870 niet groter was dan de schrijver aangeeft (146). Kuyper was niet de stichter der Theologische school te Kampen (189). Dekt de titel „Darwinisme" in hoofdstuk 30 niet te veel? Terecht noemt Hermelink Ritschl „ein unerbaulicher Exeget" (219), en ziet hij in zijn theologie een voor de tijd van Bismarck typerende theologie (223). Is het wel juist om Harnack enger dan Ritschl te noemen (224)? Dr Roose is geen volgeling van Herrmann geworden (236). Terecht heeft de schrijver grote eerbied voor Hauck (239). Het is merkwaardig, dat Luthardt te Leipzig zelf Kirn als zijn opvolger begeerde (241). Tot mijn vreugde erkent de schrijver de betekenis van Schlatter (246 f.), maar hij doet dit toch nog te weinig (468). Kuenen was geen Duitser, maar een Nederlander (250). Men schrikt van de houding van Wilhelm II tegenover Stoecker (304).

Op blz. 327 is het niet duidelijk wie Von Laas is. Moet het misschien Horreüs de Haas zijn? Hermelink acht de uitlegging van Dostojewsky van Thurneysen juist (356). Vincent van Gogh was geen Belg, maar een Nederlander (412). Men kan Hoekstra niet tot de radicale Hollanders rekenen (449). Waarom wordt de godsdiensthistoricus P. D. Chantepie de la Saussaye niet genoemd? Ik miste ook Heymans, Bolland en Lorentz. Hermelink bestrijdt de Overbeck-interpretatie van Barth (462). Op blz. 506 vertelt Hermelink hoe Herrmann over het boek van Johannes Müller „Hemmungen des Lebens" dacht. Herrmann vond dit het beste boek dat God de kerk na het tijdvak der apostelen geschonken had (506). Bijzonder boeiend is de behandeling van de regering van paus Pius X. Hermelink ziet in hem een paus met grote verdiensten. Wel schrijft hij dat Pius X bijzonder weinig ontwikkeling had, en dat hij het Modernisme zonder voldoende kennis van zaken heeft veroordeeld. De paus kon vanwege gemis aan talenkennis de boeken der Modernisten niet eens lezen! Hoe een paus die zulk een misselijk stuk als de Borromeus-encycliek de wereld heeft ingestuurd, ook nog heilig verklaard kan worden, is een

puzzle waar geen bewust Protestant ooit de oplossing van zal vinden. Op blz. 551 lezen wij dat Wilhelm II in de Apostolicum-strijd de partij heeft gekozen van Harnack (551). Na de veroordeling van Jatho werd Jatho door een zeer grote menigte te Keulen(!) begroet met het Luther-lied (573).

Het is begrijpelijk dat Hermelink meer over Duitsland geeft dan over de andere landen. Soms gaat dit wel te ver. Bij voorbeeld als hij ons allerlei leertuchtgevallen in Duitsland beschrijft (563 ff.). Het sterkste is het boek in zijn voortreffelijke overzichten, b.v. over Leo XIII, over de strijd over het Apostolicum, over Overbeck, over Troeltsch, over Pius X, over Jatho en vele andere onderwerpen.

Wij zijn Dr Hermelink zeer dankbaar voor zijn boek. M. VAN RHIJN

H. VOLGER, *Om de vrijheid van de kerk. Achtergrond en ontstaan van de Doleantie.* Kampen, J. H. Kok N.V., 468 blz., geb. f 14,75.

Een boek, om respect voor te hebben. Het stelt de rustige, overtuigende taal van de archieven (die intussen heel geen dode taal is!) in de plaats van de opgewonden kreten der polemische literatuur. Die laatste zijn wel wat pikanter, maar ze plegen waarheid en verdichting niet zeer zuiver te scheiden.

Dr Volger geeft weer, wat er zo gebeurde tussen de jaren 1852 en 1886. Niet zo heel veel van het belangrijke, dat in die jaren in de Kerk gebeurde, blijft onbesproken. Het boek geeft dus nog aanzienlijk meer, dan wat het belooft. Het maakt daardoor nog weer begerig naar nòg meer, b.v. naar een geschiedenis der Synode in de vorige eeuw! Die moet niet zo ver buiten het bereik van de schrijver liggen. Ze zou ons, naar we vermoeden, achtergrond en ontstaan van Afscheiding en Doleantie, maar ook van alle groepen, die we thans in onze kerk aantreffen, op nòg weer intenser wijze belichten.

Intussen zijn we over deze voorproef zeer voldaan. Mensen als Meyboom en Zaalberg, die niet veel meer dan een klank voor ons waren, gaan hier voor ons leven en spreken. Naast hen valt licht op merkwaardige figuren als Van Ronkel, Lüttge, en van vele der ouderlingen, wier moeilijk bestaan de schrijver met kennelijke sympathie tekent. Zoals dat in een werk van dit karakter valt te verwachten, blijft het oordeel van de schrijver doorgaans onuitgesproken. Toch verstaat hij de kunst, soms met enkele korte zinnetjes droogweg een hoofdstuk te beëindigen, zo, dat niemand kan twijfelen aan zijn bedoelen. Een doortrekken van bepaalde lijnen naar onze tijd, waartoe nogal eens aanleiding bestaat (de actuele attestatiekwesties) vermijdt hij, begrijpelijk. Maar ook wenselijk?

We hebben één bezwaar: het boek kon aanzienlijk bekort worden. Het geeft vooral in de noten te veel detail, dat de zaak niet werkelijk dient. Nu zal de vakman het wel lezen, maar het komt zo niet in veler handen. Als de schrijver dat vermijdt in volgende geschriften, die we graag tegemoet zien, omdat er nog veel meer uit de Doleantietijd en daaromheen valt op te klaren, dan zullen we ons er nòg meer over kunnen verblijden, dat een hervormd man hier op een voortreffelijke wijze de primeur had van wat dan ook wel een erezaak voor de Herv. Kerk moet zijn. S. V. D. LINDE

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

TH. CH. FREDERIKSE, *Het vrijheidsbegrip bij J. G. Fichte.* Een critische analyse naar aanleiding van Fichte's hoofdwerken uit zijn eerste periode. 1948.

Door een reeks van oorzaken, waaronder het nodige misverstand, is bovengenoemd geschrift nog steeds niet in dit tijdschrift besproken. Dat het alsnog gebeurt, heeft een goede oorzaak; het geschrift verdient, dat de aandacht er op gevestigd wordt, terwijl het blijkbaar juist weinig aandacht getrokken heeft, voor zover mij althans bekend is. Dat ligt gedeeltelijk zeker aan de vorm, waarin het werk uitgegeven is. Het heeft de schrijver gediend als dissertatie aan de Groningse universiteit, maar door het vertrek van de promotor, prof. Van Oyen, naar Bazel, moest de promotie haastig plaats hebben en daarom werd de dissertatie niet gedrukt, maar gecyclostyleerd en nog wel in een onhandig formaat. Het is wel beschikbaar gesteld voor belangstellenden, maar in de handel gebracht is het niet. – Aan wie er alsnog belang in stellen, zal de schrijver wel een weg wijzen, het te bemachtigen. –

Zoals gezegd is, verdient deze dissertatie de belangstelling van de theologen, die zich voor wijsgerige vraagstukken interesseren. Het idealisme moge dan al niet hoog in koers staan, daarmee is niet gezegd, dat het op zichzelf niet een uiterst belangrijk verschijnsel is, waarmee ook de theoloog rekening te houden heeft. Onder de idealisten is Fichte zeker niet een van de minst belangrijke. Hij is evenwel, althans in zijn zuiver wijsgerige geschriften, bizonder moeilijk te begrijpen. Het is een der verdiensten van de dissertatie van dr Frederikse, dat op bewonderenswaardig heldere wijze de hoofdzaken van Fichte's filosofie uiteengezet worden. Zijn geschrift kan voortreffelijk dienen als een inleiding in Fichte's denkbeelden.

Zoals de ondertitel reeds aangeeft, behandelt de schrijver alleen de voornaamste geschriften uit de eerste periode. Hij meent, daarmee de gehele Fichte, in de zin van de eigenlijke en echte Fichte te hebben getekend (blz. 4). Over deze stelling zou wel een en ander te zeggen zijn. Zij geldt m.i. alleen, wanneer men kan aantonen, dat de latere ontwikkeling in het begin reeds besloten was, – wat nog niet betekent, dat zij er noodzakelijk uit moest volgen – wat dr Frederikse niet aantoont. Hoe dat echter ook zij, de schrijver heeft van zijn recht tot beperking een nuttig gebruik gemaakt. Het geschrift valt nu uiteen in een beschrijvend en een beoordelend gedeelte. Het beschrijvend gedeelte telt vijf hoofdstukken, t.w.: 1. de verhouding van Fichte tot Kant; 2. het vrijheidsbegrip als vooronderstelling van Fichte's gehele filosofie; 3. het vrijheidsbegrip als vooronderstelling van Fichte's theoretische filosofie; 4. het vrijheidsbegrip als vooronderstelling van Fichte's praktische filosofie; 5. het vrijheidsbegrip als vooronderstelling van Fichte's materiële ethiek. Het beoordelend gedeelte geeft eerst een filosofische kritiek en daarna een schets ener theologische ethiek.

De voornaamste stelling van dr Frederikse is, dat Fichte, althans in de

besproken geschriften, niet, zoals men veelal doet, samen met Schelling en Hegel onder de speculatieve idealisten gerekend moet worden, maar van Kant uit, transcendentaal-kritisch, verstaan dient te worden. Deze stelling wordt met grote bekwaamheid verdedigd hoewel niet duidelijk wordt, hoe dan toch zo dikwijls Fichte als speculatief idealist beschouwd kan worden. Dit berust niet louter op een misverstand, maar ook op uitspraken van Fichte zelf.

Met het laatstgezegde hangt een volgende opmerking samen. De schrijver wil filosofische kritiek geven, maar geen immanente; daartoe acht hij zichzelf niet bekwaam; hij wil deze aan de vakfilosofen overlaten. Zo gemakkelijk komt hij er evenwel niet af. Hij had toch op zijn minst kunnen aangeven, welke problemen het stelsel van Fichte oproept, resp. laat liggen. Op een er van wijst hij, maar slechts terloops. Een zeer belangrijk vraagstuk in een systeem als dat van Fichte is het probleem der ervaring. Dat Fichte dat zelf ook gevoeld heeft, blijkt ook uit het werk van dr Frederikse (blz. 79 en 141). De schrijver wijdt er echter verder geen aandacht aan. Nu wekt hij de indruk, alsof Fichte toch eigenlijk het ware wijsgerige stelsel gegeven heeft. Het valt de lezer dan ook wat rauw op het lijf, wanneer hij aan het slot van het geschrift leest, dat de gedachten van Fichte op zichzelf puur heidendom zijn en dat de meeste theologen daarin terecht een tegenstelling zien tot de christelijke gedachten.

Wat dr Frederikse wel doet, is weergeven een kritiek van uit de gedachte van de geest (Schelling en Hegel), vanuit die van het leven (Schopenhauer en Nietzsche), vanuit de existentie-gedachte (K. Jaspers). Deze kritiek komt in hoofdzaak neer op een korte verdediging van de stelling, dat het legitieme ,,Anliegen'' van deze denkers reeds bij Fichte tot zijn recht komt, zij het ook in nuce en deels met te verwerpen elementen vermengd. De theologische kritiek wijst op de analogie tussen de Fichteaanse en de Christelijke opvatting van de methode der kennis, de vrijheid, de dialectische methode, de autonomie en de afleiding der materiële ethiek, terwijl dit deel eindigt met een summiere weergave van de verhouding tussen filosofie en theologie. Dat theologische gedeelte is wel zeer beknopt gehouden. De schrijver had geen tijd meer, dit deel nader uit te werken. Jammer! — Toch blijf ik de lectuur van dit boek van harte aanbevelen. Het is werkelijk nog niet verouderd. H. DE VOS

DOGMATIEK

P. G. SCHROTENBOER, *A new apologetics:* an analysis and appraisal of the eristic theology of Emil Brunner. Kampen 1955, 224 blz., ing. f 5,90.

De schr. geeft in deze in het engels gestelde studie een analyse van Brunner's gedachten door de loop van al zijn geschriften heen. Na een inleiding over de apologetiek in haar oude en nieuwe vormen wordte Br.'s theologie nader besproken onder de hoofdstukken: kennisleer, anthropologie, de plaats der theologie in de encyclopaedie der wetenschappen, de eristiek in haar werk en tenslotte een waardering. In de weergave

van Br.'s gedachten worden ook zijn kleinere werken en artikelen besproken; deze studie geeft dan ook een goed beeld, niet alleen van wat Br. in de loop der jaren heeft geschreven, maar ook hoe zijn gedachten hier en daar zijn veranderd, b.v. door de controverse met Barth.

Schr. tracht met vele citaten een zo zakelijk mogelijke weergave te geven, waarbij hij zijn eigen oordeel bewust zo lang mogelijk opschort. Of echter de interpretatie van Br.'s gedachten op alle punten juist is en hij wel altijd Br.'s ,,Anliegen" heeft gevoeld, is wel eens de vraag. Als hij b.v. schrijft: ,,For Brunner this revelation (i.c. in the Bible, K.W.) is a non-authoritative and non-theoretical personal encounter" (blz. 88), dan is de vraag of de eerstgegeven qualificatie wel juist is.

In de Schriftbeschouwing ligt wel een der grootste verschillen tussen Br.'s gedachten en die van de schr., waaruit dan weer vele andere verschillen voortvloeien. Zo schrijft hij: ,,To distinguish between the craddle and the Christ the way Brunner does, means to impose a scheme upon the Bible which does violence both to the Word of Christ as well as to the Christ of the World" (blz. 197, vgl. 183). En de eindconclusie is: ,,It will do neither to ascribe his (sc. Brunner's K.W.) teaching solely to Scripture, nor solely to other sources. This much must, finally, be maintained. The guiding lines of thought in Brunner's theology are not to be harmonized with the revealed truth of God as it is found in the Scriptures" (blz. 216). Hierop gaat ook het verschil tussen Br. en schr. inzake het openbaringsbegrip (personal encouter-revealed truth) terug.

Enigszins was dit wel te verwachten als de schr. in zijn inleiding duidelijk als zijn standpunt noemt: ,,The standpoint throughout this book will be that of orthodox Reformed theology" (blz. 10). Tragisch is dat waar toch ook Br. een werkelijk reformatorische theologie wil geven, zonder daarom bij de letter de Reformatoren alleen te blijven staan, beider opvattingen toch geen wezenlijk aanknopingspunt met elkaar krijgen. Het boek is keurig uitgegeven door de Fa. Kok, practisch zonder drukfouten (blz. 129) en voorzien van een bibliographie van Br.'s werken met de engelse vertalingen die ervan in omloop zijn, alsmede een lijst van verder door de schr. geraadpleegde litteratuur. B. KLEIN WASSINK

PRACTISCHE THEOLOGIE

G. BRILLENBURG WURTH: *Christelijke zielszorg in het licht der moderne psychologie.* J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 332 blz., f 9,75.

Omdat er in de laatste jaren op het gebied van de psychologie in het algemeen en van de psychotherapie zoveel nieuws is verschenen, dat voor de beoefening van de zielszorg belangrijk is, achtte de schrijver het niet verantwoord zijn boek: Practische Zielszorg (uit 1939), dat uitverkocht was, onveranderd te laten herdrukken. Daarom besloot hij tot een grondige nieuwe bewerking althans van verscheidene belangrijke gedeelten van het vroegere boek en werd dit een nieuwe studie, die vooral bedoeld is als hulp en voorlichting aan de practische werkers en werksters op het gebied der zielszorg. Intussen hoopt de schrijver ook iets geboden te

hebben dat voor de discussie op het gebied van de verhouding van zielszorg en psychologie van betekenis kan zijn.

M.i. heeft de schrijver in beide opzichten zijn doel bereikt. Na een korte inleiding volgt een historisch deel, waarin heel summier gesproken wordt over de zielszorg in de tijd vóór Christus, de zielszorg van Jezus, die der apostelen, die van het Rooms-Katholicisme en ten slotte over de zielszorg na de hervorming.

Heeft het Oude Testament geen rijker stof? Ik denk b.v. aan de Spreuken. Ik vraag mij ook af of de zielszorg van Jezus in dit historische gedeelte past. Ik weet wel dat de schrijver die zielszorg ook als uitgangspunt en basis voor zijn principieel deel ziet, maar is de omgang van onze Heer met de mensen niet van een totaal-uitzonderlijke betekenis?

Na dit historische deel komt er een oriënterend deel, waarin ook enkele problemen in de nieuwere psychologie besproken worden. Ten slotte komen dan een principieel en practisch deel, gevolgd door een brede literatuurlijst die up to date is.

Wat mij in dit keurig uitgegeven boek aantrekt is de mildheid en de wijsheid die de schrijver verbindt met zijn eigen besliste overtuiging. Zielszorg blijft voor Dr Brillenburg Wurth dienst des Woords, al kan de psychologie waardevolle hulpdiensten bewijzen.

't Kan niet anders of de gemeenten in de Geref. Kerken stonden de schrijver voor ogen. Dit blijkt telkens. In andere kerken is dit gemeentelijk leven dikwijls nog veel meer beïnvloed door de tijdgeest. Daarom zou ik mij er over verblijd hebben als het hoofdstuk over de zielszorg in verband met practische levensmoeilijkheden breder was geworden. Hier liggen voor duizenden in ons volk vele vragen. Het beroepsgroepenwerk komt hier ook aan de orde. Als Dr Brillenburg Wurth hier nog eens apart over gaat schrijven, dan hoop ik dat hij dit doet in samenwerking met anderen uit andere kerken.

Dankbaar ben ik ook voor de (helaas slechts enkele) bladzijden over zielszorg aan gelukkige mensen. Waarom wordt er eigenlijk zo'n overmatig grote aandacht besteed in de zielszorg aan de ongelukkigen?

Wij zijn de schrijver hartelijk dankbaar voor deze hulp aan de practische werkers en werksters op het gebied der zielszorg. M. N. W. Smit

R. Kooistra, *De gereformeerde theoloog en de sociologie*, academisch proefschrift aan de V.U. te Amsterdam, T. Wever, Franeker, 1955, 181 blz. f 7,50.

Schr. onderzoekt in deze studie, wat de gereformeerde theoloog zou kunnen hebben aan studie van de sociologie. Hij wil de sociologie als vakwetenschap behandelen, niet als wijsbegeerte, „al zal zij allerlei Lehnsätze aan de wijsbegeerte moeten ontlenen" (31) (?), terwijl hij onder theoloog wil verstaan „hij, die in een persoonlijk en levend geloof, gebruik makend van zijn door academische studie verkregen kennis van de theologische wetenschap, krachtig en verantwoord leiding geeft aan het geestelijke leven van de kerk of kerkengroep waartoe hij behoort; dit alles gezien tegen de achtergrond van een concreet samenlevingsmilieu" (41). Een belangrijk deel van de studie is verder gewijd aan de „crisis onzer

eeuw", die de schr. mede aan de hand van Mannheim en Sorokin beschrijft, en die de gereformeerde theoloog voor ,,een nieuwe en zware taak plaatst" (51). Met nadruk stelt schr. de vraag, voorbereid in de analyse: kent de gereformeerde theoloog de situatie? wat denkt hij te gaan doen, heeft hij een plan? kan hij zijn kring (kerk) leiding geven in deze problematiek? beschikt hij over een organisatorisch apparaat? Na deze scherpe, practisch gerichte vragen komt een hoofdstuk: Gods Woord, waarin wordt nagegaan wat in de Bijbel principieel wordt gezegd over secularisatie en planning, terwijl de laatste hoofdstukken (de Kerk, Het Ambt, de prediking, de liturgiek, de regering der kerk) handelen over de toepassing der gevonden inzichten op de verschillende terreinen. Een slothoofdstuk: Uitzichten, gaat concreet in op de functie der kerk ten opzichte van de mens in de maatschappij, de arbeid der herkerstening, de individualiteitsstructuren als huwelijk, gezin, familie, de maatschappelijke verhoudingen. Dit slothoofdstuk is meer een program voor verdere studie dan een afsluiting van de gebodene.

Er valt in dit boek veel te waarderen. De opzet is verantwoord, schrijver neemt de vrijheid om het met niet-gereformeerden eens te zijn en gereformeerden te bestrijden – met dankbaarheid zag ik, dat hij het boek van prof. ir Van Riessen afwijst (84 v.), evenzeer nam ik dankbaar nota van bezwaren, die hij tegen prof. dr J. de Graaf's artikel over de secularisatie aanvoert, en van de kritiek, die hij op ondergetekende geeft (86).

In het bizonder verheugt mij dit proefschrift als uiting van een proces in de gereformeerd-wetenschappelijke kring: men gaat opnieuw de sociale problematiek in de vorm van de sociologie ernstig nemen. Beter gezegd: een eervolle traditie wordt voortgezet – met name de V.U. houdt deze traditie hoog, ter versterking van de volkskracht, van een levend Christendom. Ik hoop dat niet-Gereformeerde theologen er door tot edele wedstrijd worden geprikkeld.

W. BANNING

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

T. F. TORRANCE, *Les Réformateurs et la fin des temps*. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel/Paris 1955, 43 p., ing. Zw.Fr. 2,90.

RICHARD S. CRIPPS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 2. ed. S.P.C.K., London 1955, 365 p., geb. 25/—.

OTTO WEBER, *Grundlagen der Dogmatik I*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen/Moers 1955, 400 S., ing. f 28,50, geb. f 33,— (intekenprijs resp. f 25,65 en f 29,70).

W. BANNING e.a., *Handboek Pastorale Sociologie* II. Boekencentrum, Den Haag 1955, 400 blz., geb. f 12,—.

P. J. VAN LEEUWEN, *Het christelijk onsterfelijkheidsgeloof*. Boekencentrum, Den Haag 1955, 387 blz., ing. f 14,50.

PAUL ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, 3. Aufl. C. Bertelsmann, Gütersloh 1952, 728 S., geb. D.M. 36,—.

A. van den Born e.a., *Bijbels Woordenboek*, 2e dr., afl. 2. J. J. Romen & Zonen, Roermond/Maaseik 1955, 349 blz.

Heinrich Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns* (Beitr. Hist. Theol. 19). J. C. B. Mohr, Tübingen 1955, 211 S.

G. van Asseldonk m.s.f., *De Nederlanden en het Westers Schisma* (tot 1398). Dekker en Van de Vegt, Utrecht/Nijmegen 1955, 270 blz.

O. G. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, Vol. I. Egede Institutet, Oslo 1955, 459 p., ing. N.Kr. 27,80.

W. de Graaf, *Een Monument der Afscheiding*. De Theol. Hogeschool van de Geref. Kerken in Nederland 1854–1954. J. H. Kok, Kampen 1955, 408 blz., geb. f 8,90.

G. Brillenburg Wurth, *Heroriëntering ten aanzien van de ontmoeting tussen kerk en wereld*. J. H. Kok, Kampen 1955, 80 blz., geb. f 2,95.

Jaarboek van het Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland. N.V. Gooi en Sticht, Hilversum 1955, 165 blz., ing. f 7,40 (bij intekening f 6,40).

R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*. Oliver and Boyd, Edinburgh 1953, 253 p., geb. 18/—.

J. J. Poortman, *Johann Friedrich Oberlin, een „heilige van het Protestantisme"*. Overdruk uit „Theosophia", Juni/Juli 1955, 16 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Theologie en Praktijk, Zomer 1955. Mej. W. J. Bladergroen, Enige notities bij de godsdienstige leiding; G. J. Sirks, De opleiding tot catecheet; W. F. H. ter Braak, De functie van de catechese in de verkondiging; J. E. Cannegieter, Visualiteit in het godsdienstonderwijs; Mej. C. Boer, De practijk van de catechese; C. W. Mönnich, Kroniek.

Römisch-Katholische Rundschau aus Ungarn. Juni-Juli 1955.

Revue Biblique, Juillet 1955. H. Cazelles, Les localisations de l'Exode et la critique littéraire; J. Dupont, Le problème de la structure littéraire de l'Epître aux Romains; J. C. Milik, Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân; P. Amiet, Cylindres-sceaux conservés à Jérusalem; J. Dupont, A propos du nouvel Enchiridion Biblicum.

Vlaams Kerkeblad, Augustus 1955.

The Harvard Theological Review, April 1955. Jane E. Ruby, The Ambivalence of St. Thomas Aquinas' View of the Relationship of Divine Law to Human Law; William Mulder, Style and the Man: Thomas Adams, Prose Shakespeare of Puritan Divines; Mortimer Hardin Chambers, The Twelve Gods at Cos.

Kerk en Theologie, Juli 1955. Th. L. Haitjema, Onze Volkskerk en de Christelijke Organisaties; H. Jonker, Jaspers contra Bultmann; A. F. N. Lekkerkerker en G. C. van Niftrik, Kroniek.

The Ecumenical Review, July 1955. W. A. Visser 't Hooft, Our Ecumenical Task in the Light of History; J. C. G. Kotze, The Meaning of our Unity in Christ; Ernst Kinder, Protestant-Roman Catholic

Encounter an Ecumenical Obligation; William A. Perkins, Christian Youth in the Middle East; Conrad Bergendoff, What Governs and Shapes Liturgical Development? T. S. Garrett, Worship in South India; Father C.-J. Dumont, Worship in the Roman Church Today.

Theology Today, July 1955. F. W. Dillistone, The Proportion of Our Lives; Samuel H. Moffett, ,,No Other Name''; William R. Coleman, Treasure in Earthen Vessels; David Moses, The Pattern of Things to Come in Southeast Asia; Edward J. Jurji, The Great Religions and International Affairs; J. Lawrence Burkholder, There Is Hope for Indochina; P. D. Devanandan, The Renaissance of Hinduism; R. Gregor Smith, The Theology of Martin Buber; Daniel J. Fleming, Life Situations and Non-Christian Religions; E. Cynolwyn Pugh, The Welsh Revival of 1904–1905; Walter Lowrie, The Kiss of Peace; Paul S. Minear, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Musica Sacra, Augustus 1955.

Wending, Juli 1955. W. Seufert, Communistisch China als nieuwe wereldmacht; William Lee Miller, Reinhold Niebuhr en de Amerikaanse Politiek; J. W. Schulte Nordholt, Oom Tom, Jim Crow en hun kinderen; A. A. van Ruler, Réveil en revival; A. Th. van Leeuwen, De Islam als derde macht; W. Hülsmann, Hedendaagse orgelbouw; W. Barnard, De zeewolf van Eduard Hoornik; P. J. Bouman, Kroniek der Sociale Literatuur; P. J. van Strien, Blauwbaard in zakformaat. Augustus/September, 1955 (,,Jeugd''). P. J. Bouman, Onoverzichtelijkheid; H. J. Heering en J. Segaar, Bijbel en opvoeding; P. J. Bouman, Maatschappelijke achtergrond; G. van Leeuwen, De mentaliteit van de moderne jeugd; E. J. Dippel-Schreiber en C. J. Dippel, Het gezin als opvoedingsinstituut; J. Koning, School en jeugd; N. O. Steenbeek, De jeugdbeweging; J. A. van Nieuwenhuyzen, Kerk en Jeugd; J. Segaar, De jeugd en wij ouderen.

Studia Catholica, April 1955. B. Speekenbrink, De Heilsbetekenis van Christus' Verrijzenis (vervolg); G. van de Vlasakker, De Apologeet Athenagoras en zijn werk; J. Rouwet, De lijdende rechtvaardige bij Plato; W. J. A. J. Duynstee, Een nieuwe strafleer.

Vox Theologica, Jubileum-Nummer 1954–1955. H. Faber, Toen, nu en daartussen; A. A. van Ruler, De theologische wetenschap in de Nederlandse cultuur sinds 1930; S. U. Zuidema, De plaats der Theologie in het denken van Martin Heidegger.

Theologische Zeitschrift, Mai/Juni 1955. Georg Fohrer, Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea; Arnold Gilg, Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung; Ernst Gerhard Rüsch, Christliche Motive in der Dichtung Eduard Mörikes.

RECTIFICATIE

In het artikel ,,Achtergrond en Inhoud van de Uitdrukking ,de Zoon des Mensen' in de Synoptische Evangeliën'' door Dr Ch. de Beus in het Juni-no van de 9de jaargang is op blz. 286, in aant. 1 achter de woorden: ,,een edict van de keizer'' uitgevallen: Dan. 6 : 8.

SÖREN KIERKEGAARD [1])

DOOR

W. LEENDERTZ

Santpoort

Kierkegaard noemt zich ,,een eigen soort dichter en denker''; dit typeert ook zijn stijl en manier van redeneren. Hij begint vaak zomaar met de gewoonste dingen, zijn voorbeelden ontleent hij aan het dagelijks leven; 't zijn soms koddige anecdoten zo van de straat in Kopenhagen. Hij had daarvoor een illuster voorganger, ,,die eenvoudige wijze der oudheid'', op wie hij zich bij voorkeur beroept: Socrates, die 't ook over eten en drinken en dergelijke dagelijkse zaken had.

Als Kierkegaard dan van wal steekt, praat en praat hij maar door, al maar om de kwestie heencirkelend, maar de band steeds nauwer toehalend om zo tot de kern te komen.

Voortdurend is hij in polemiek, dat doet hij echter niet geleerd als een duits professor met veel citaten en bewijsplaatsen de ander op de voet volgend; neen, deze ,,magister der ironie'' geeft ons parodieën b.v. op Hegel, of als hij het over de godsdienst heeft, krijgen we een ,,dichterlijke proeve'' of een ,,metaphysische gril'' te lezen.

U begrijpt, dat 't voor mij moeilijk is om in deze korte tijd u een indruk te geven van wat hij presteerde en waarin zijn grootheid gelegen is.

Was hij een professor of docent geweest – aan beiden had hij vreselijk het land –, hoe ingewikkeld zijn theorie of systeem ook geweest ware, dan zou 't toch makkelijker zijn u daar iets van te vertellen, ondanks allerlei geleerdheid, die men er dan wel bij te pas moet brengen. Maar Kierkegaard hééft geen systeem – en wie hem versystematiseert, heeft dan ook niéts van hem begrepen; hij wenst niet ,,in paragrafen gehakt'' te worden. En als een theoloog een dogmatiek uit zijn werken zou willen distilleren, dan heeft die hem óók niet geschoten.

Van al wat gedoceerd kan worden moet hij niets hebben, want dat betreft niet de ,,wezenlijke kennis'', d.i. die kennis waarbij ons eigen zelf betrokken is. Hij zou 't het allerergste vinden als het nageslacht, waarvan hij meent, dat het hem pas zal kunnen waarderen, hem zou

---

[1]) Ontleend aan een rede ter herdenking van Kierkegaard's sterven 11 Nov. 1855, gehouden 14 Nov. 1955 in de Aula der Universiteit van Amsterdam.

gaan *doceren* door professoren en docenten, ,,dat walgelijke ongedierte, dat van het lijden van de doden leeft" – vergeef me deze woorden in deze aula, maar ze zijn van Kierkegaard zelf.

Dus geen systeem, geen dogmatiek, ook in brede zin: geen theologie – hij is een religieus denker; ik bedoel niet, dat hij stichtelijk is; ja, hij gaf wel vele ,,stichtelijke redenen"; de nadruk valt hier op dènker. Wat gaf hij dan wèl in die grote reeks werken en nog talrijker delen ,,Nagelaten Papieren", die hij toch ook voor publicatie bestemd heeft?

Ergens laat hij een van zijn pseudoniemen zeggen: dat wat Socrates bij de Sofisten berispte was: ,,*dat ze wel kunnen spreken, maar geen gesprek voeren*". ,,Dat ze over ieder ding veel konden zeggen, maar het moment van de toeëigening misten. De toeëigening is juist het geheim van het gesprek."

Welnu, Kierkegaard voert een heel lang gesprek. Met wie? Met de lezer? Ja, maar hij wil zelf de eerste lezer van zijn boeken zijn. Ons beveelt hij 't aan: hardop te lezen, opdat wij onszelf toegesproken voelen. Dit gesprek is een dialoog van vragen en antwoorden, van bewering en tegenwerping.

Als ouderdomskind van een zwaarmoedige vader had hij ,,de onweerstaanbare dialectiek" van deze geleerd; de vader verbond die dialectiek echter met ,,een almachtige fantasie".

Over beide vertelt Kierkegaard ons, natuurlijk alsof 't een ander, 'n zekere Johannes, betrof. ,,De vader is met iemand in dispuut. Gespannen luistert Johannes naar de afloop. Wanneer na een pauze de repliek van de vader begon – zie in een oogwenk was alles anders. Als de tegenpartij peroreerde, kon Johannes zijn hart horen kloppen, ongeduldig wachtte hij wat gebeuren zou. – Het gebeurde; in een ogenblik was alles omgekeerd, het verklaarbare onverklaarbaar gemaakt, het zekere twijfelachtig, het tegendeel duidelijk."

Dit laatste zal ons steeds treffen in Kierkegaard's eigen dialectiek – maar niet minder de fantasie, waarin de vader hem oefende. ,,Zijn vader," zo schrijft hij, ,,was een zeer streng man, schijnbaar dor en prozaïsch, terwijl hij toch onder die duffelse jas een gloeiende fantasie verborg, welke ook de ouderdom niet doven kon. Als Johannes (d.i. Sören) soms verlof vroeg om uit te gaan, werd 't hem meestal geweigerd; een enkele keer daarentegen sloeg de vader voor daarvoor in de plaats aan zijn hand de kamer op en neer te wandelen. Dat was op het eerste gezicht een armelijke vergoeding, maar toch toch ging 't ermee als met die duffelse jas, ze verborg iets gans anders.

in zich... Ze gingen dan in gedachte de deur uit naar een nabijgelegen lustslot, of naar het strand, of door de straten, alles zoals Johannes het wilde, want de vader vermocht alles. Terwijl ze dan op en neer in de kamer liepen, vertelde de vader alles wat zij zagen; ze groetten de voorbijgangers; de rijtuigen passeerden met geraas en overstemden vaders stem; de waar der koekvrouwen was lokkender dan ooit. Hij vertelde alles zó nauwkeurig, zó levend, zó praesent tot in het onbeduidendste detail... dat het kind na een half uur wandelen met de vader zo overweldigd en moe zich voelde, alsof het een hele dag uit was geweest."

Maar ik citeer al te lang, hoe verleidelijk dit ook is. U voelt: er wordt bij Sören geen wilde fantasie aangekweekt; neen, de verbeelding is altijd nauwkeurig, concreet, waarheidsgetrouw. Zo zal 't u ook niet verwonderen, dat Kierkegaard, de ongetrouwde man, zich het huwelijk zo concreet kan indenken en zijn beschrijving steeds tot in kleinigheden toe raak treft.

Ik denk aan zijn tekening van de huiselijkheid. „Als een vrouw dáár niet eens eerbied voor heeft, dan is ze met al haar talenten, schoonheid en beroemdheid... ja, al was ze een koningin, als deze geen huislijkheid bezit, is ze toch maar een povere madam."

Of ik denk er aan, hoe hij de sleur als stiekeme vijand van het huwelijksleven beschrijft en bovenal aan wat hij zegt over het groeien van de schoonheid der vrouw. „De schoonheid van 't jonge meisje is vluchtig als een droom." „Laat dat vlugvoetige, lichte, schelmse, gelukkige meisje door de wei hollen, ieder voor de gek houden, die haar vangen wil; o ja, daar kijk ik ook graag naar, maar nù is zij gevangen – ze heeft zichzelf gevangen en zit geboeid bij de wieg en toch heeft ze haar hele vrijheid, een grenzeloze vrijheid, waardoor zij zich bindt aan het kind; ik ben er zeker van, dat zij in haar nest wil sterven." „Als bruid is de vrouw mooier dan als jong meisje, als moeder mooier dan als bruid, als vrouw en moeder is zij 'een goed woord op de juiste plaats' en mèt de jaren wordt zij mooier."

Wie met Kierkegaard in contact komt bemerkt spoedig hoe veel er draait om zijn vader. Met hem was hij verbonden in melancholie; maar wat 't voornaamste voor de vader was: het christelijk geloof – ook voor de zoon zal zich alles daarom bewegen.

Zal ik nu nog verder iets van zijn leven vertellen? Aan de ene kant is 't vlug vermeld; er zijn maar weinig gebeurtenissen te noemen: de dood van zijn vader, de verbroken verloving met Regine Olsen,

de door hem zelf uitgelokte karikaturen in het spotblad de „Corsar" en een gezwollen lijkrede van Martensen over bisschop Mynster. 't Zijn meer voorkomende gebeurtenissen, maar voor hem nemen ze geweldige afmetingen aan en beheersen zijn literaire productie. Aan de andere kant is zijn levensgeschiedenis niet makkelijk, ja onmogelijk te vertellen, want het is de zielsgeschiedenis van jaar tot jaar, zelfs van dag tot dag van een eenzaam, zwaarmoedig, neurotisch mens, die het grootste deel van zijn bestaan vulde met schrijven.

In die zielsgeschiedenis, vooral wat zijn verloving betreft, komt men, ondanks alles wat hij er zelf over meedeelt, niet zo makkelijk in, vooral omdat hij „het cijferschrift in zijn binnenste" uitdrukkelijk verborgen houdt.

Nu kan men zeggen: dat persoonlijke gaat ons niet aan; wij mogen niet graven in het lijden van de auteur. Maar de genoemde belevenissen spelen zo'n grote rol in zijn werken, de verbroken verloving heeft toch zijn schrijverswerkzaamheid op gang gebracht en latere belevenissen zetten die weder in beweging. In zijn boeken grübelt hij er steeds over en – ze zijn aanleiding geweest voor ontdekkingen, die ver boven het persoonlijke uitgaan. Hoezeer hij steeds schrijft vanuit de persoonlijke situatie, toch is het niet alléén dit beleefde, hoe diep en lang het ook doorwerkt, dat het ingewikkelde van zijn schrijverswerkzaamheid verklaart en nog minder de waarde, die zijn oeuvre voor òns heeft, bepaalt.

Ingewikkeld als een legkaart zit dit oeuvre in elkaar. Bij de meeste schrijvers kan men op een van de latere werken wijzen en zeggen: dat is hij en dat wil hij. Bij Kierkegaard gaat 't om het geheel. Beziet men dat, dan doet veel ons wonderlijk romantisch aan: die vreemde, soms ironische titels, maar vooral dat hele maskerspel der pseudoniemen, die soms zelfs alleen maar als uitgevers optreden voor hun onbekende personen.

Heel in 't kort gezegd: er staan twee reeksen naast elkaar. Een rij aesthetische werken, alle pseudoniem; tegelijkertijd verschijnt een reeks stichtelijke redenen onder eigen naam. De pseudonieme geschriften vinden dan een voorlopige afsluiting in het „Onwetenschappelijk afsluitend Naschrift", zijn wijsgerig hoofdwerk, ook door een pseudoniem geschreven, maar door Kierkegaard uitgegeven. De religieuze productie wordt dan weer opgenomen, maar deels pseudoniem, terwijl hij zelf als uitgever optreedt. Tenslotte gaan de religieuze geschriften geheel onder eigen naam de wereld in.

Gekunsteld? Ja, maar er zit een plan in, hij heeft een doel en het

gaat om een bepaalde methode van mededeling. Wèl wekten nieuwe levensconflicten nieuwe productie, en spreekt hij van „het aandeel der Voorzienigheid", die hem opvoedde, in dit plan; wèl zag hij alles in de aanvang nog niet zo nauwkeurig, maar de grote lijn toch wel. Deze was: vàn het aesthetische náár het religieuze.

Kierkegaard legt er de nadruk op, dat hij van het begin af aan in dienst van het religieuze geschreven heeft, hoe anders dit ook voor de eerste lezers mocht schijnen. Want hij begon met aesthetische werken. Als dichter laat hij een romantisch man optreden; ge ziet zijn hele levenshouding voor u: hoe hij zich uitleeft, in alle opzichten ongebonden wil zijn en een luchtig balspel met het bestaande speelt. Maar Kierkegaard schrijft pseudoniem, d.i. hij houdt de inhoud op een afstand. Als dan de ethische mens voor wie norm, taak, keuze en vooral beslissing centraal zijn, met die aesthetische mens in debat komt, is 't niet, dat we als 't ware een tweegevecht door Kierkegaard opgevoerd zien; neen Kierkegaard treedt terug: de lezer zelf staat voor de keuze, hij wordt tot een beslissing genoopt: zal mijn levenshouding òf aesthetisch òf ethisch zijn. Het boek héét niet alleen Òf-Òf, maar *is* een òf-òf. Met qualitatieve dialectiek heeft hij ons laten voelen in welke verschillende categorieën een mens zijn leven voeren kan. Zijn ingewikkelde pseudonimiteit is socratische majeutiek: hij zet de lezer zelf in beweging tot een keuze.

Maar is het religieuze er al? Merkt men er iets van, dat hij uitgaat en steeds beheerst wordt door het feit van de Openbaring Gods?

Ja, zou Kierkegaard zeggen, aan het religieuze ben ik nog niet toe. In een gesprek moet je gaan staan op de plaats waar de ander staat en dan trachten hem te leiden naar waar ge hem hebben wilt. Dan kun je niet dadelijk alles zeggen. In ieder gesprek is men voor een groot deel bepaald door de situatie van de toegesprokene. Houdt ge daar geen rekening mee, dan kun je wel over veel dingen allerlei zeggen – maar de toeëigening van de ander is er niet. Je praat om zo te zeggen tegen watten.

Kierkegaard had óók kunnen zeggen: er kwamen toch tegelijk met mijn aesthetische werken steeds stichtelijke redenen onder mijn eigen naam uit. Die waren nog algemeen religieus en plaatsten ons nog niet voor het hart van het geopenbaarde Christendom, maar er zat toch een opklimmende lijn in.

Thans heb ik geen tijd om met u stap voor stap de beweging van zijn schrijverswerkzaamheid te volgen. Laat ik één zin van hem zelf citeren om u daaraan iets duidelijk te kunnen maken.

„De beweging is,'' zegt hij, „vàn 'de dichter' – vàn het aesthetische, vàn 'de filosoof' – vàn het speculatieve náár de aanduiding van de meest innerlijke bepaling van het christelijke: vàn het pseudonieme Òf-Òf *door* 'het Afsluitend Naschrift', met mijn eigen naam als uitgever, *naar* de 'Redenen bij de gang naar het altaar op Vrijdag', welke twee redenen gehouden zijn in de Fruekirke.''

Dit wil zeggen: Kierkegaard voert ons van het aesthetische, d.i. èn de romantische levenshouding èn ook de speculatie naar het Christendom of zoals hij 't ook zei: naar de voet van het altaar, waar de vergeving der zonden verkondigd wordt. Dit doet hij vanaf het pseudonieme boek Òf-Òf (de keuze tussen het aesthetische en het ethische) *door* het „Naschrift'' door de pseudoniem Joh. Climacus geschreven. Hier wordt het probleem gesteld: hoe word ik een christen.

Er wordt niet objectief gevraagd wat *is* het Christendom, maar subjectief naar de toeëigening: het christen-worden. Waar Kierkegaard als uitgever optreedt, zegt hij daarmee, in tegenstelling tot de vroegere pseudoniemen, die een overwonnen standpunt tekenden, dat hij dicht bij de inhoud staat. Dit boek is zijn wijsgerig hoofdwerk, waarin de speculatie en het systeem aangevallen en geparodieerd worden. Reeds de titel is een hoon op het systeem: máár een postscriptum bij de „Filosofische Kruimels'' (ook zo'n titel vol spot) en toch een lijvig werk.

Kort daarna zal hij, 't is mede veroorzaakt door zijn conflict met het spotblad de „Corsar'', wederom pseudonieme boeken uitgeven; nu onder de naam Anticlimacus. Dàn voelt hij zich beneden het daar geschrevene. Steeds weer vergezellen „deze trapsgewijs voortschrijdende werkzaamheid als schrijver 'stichtelijke redenen' en het eindigt – ja, moet ik zeggen voorlopig? – aan de voet van het altaar (Luthers op te vatten), waar objectief de genade verkondigd wordt. Voorlopig – want in die tweede pseudoniemen-reeks en in latere geschriften had hij reeds het Christendom in strenge zin, de ideale eis, waarvan niets afgedongen mag worden, gepredikt. Dan komt het conflict, door Martensen's lijkrede over Mynster veroorzaakt, waarin Martensen de bisschop als „waarheidsgetuige'' eert. Volgens Kierkegaard waren dat alleen de bloedgetuigen, de martelaren en niet een, die zich wonderwel in de bestaande christenheid thuis voelde, die met eer en ridderorden overladen was. Dan brandt Kierkegaard's felle strijd tegen de bestaande christenheid, de staatskerk en haar predikanten los. In tegenstelling tot Luther heeft hij maar één these –

en dat is veel erger dan 95 –: het Christendom van het Nieuwe Testament is er helemaal niet meer.

In het gehele oeuvre zit dus een plan. Bij een plan gaat men van iets uit, heeft men een doel en bewandelt men een weg om dit te bereiken.

Kierkegaard ging uit van het feit van de Openbaring, dat God in Christus mens geworden was. Wat hij nastreefde èn voor zichzelf èn waar hij de lezer brengen wilde, is het Christen-*zijn*, d.i. niet dat men allerlei wéét omtrent het Christendom en dit voor waar houdt, maar dat men „in gelijktijdigheid met Hem" voor de lijdende Christus kiest, dat men uit het geloof in Hem existeert.

Maar hoe zal hij de ander op het Christendom opmerkzaam maken, hem er zo dicht mogelijk bij brengen? Wezenlijk van het geschetste strategische plan is de *indirecte methode*. Van Socrates had hij de indirecte mededeling geleerd.

Heel veel zaken lenen zich voor directe mededeling, b.v. gisteravond om 8 uur is mijnheer P. overleden, of de weg van Amsterdam naar Haarlem is 18 km lang. Als de waarheid zo'n weten is, dan kun je die doceren; daarbij zijn noch spreker noch hoorder met hun existentie betrokken. Doch als de waarheid een *zijn* is, dat is een menselijk zijn betreft, dan faalt de directe mededeling.

Alles wat het existeren betreft laat zich niet doceren, d.i. niet direct meedelen, want hier komt alles aan op de inzet van de gehele mens; de spreker moet uit de waarheid existeren en deze zo nabij mogelijk tot de hoorder brengen, opdat ook deze er totaal bij betrokken wordt.

De waarheid als een *zijn* is ook niet te doceren door het zgn. existentiële denken, een term tegenwoordig in zwang, maar die Kierkegaard nooit bezigde; hij heeft het steeds over de *existerende denker*, die 't geen ogenblik vergeten mag, dat hij maar een existerend mens is. Deze existerende denker is altijd één enkel mens, niet zo-maar een subject, maar de enkele mens, die in verantwoordelijkheid bewust zichzelf kiest in zijn concrete situatie. Existeren is niet een denken, maar een handelen. Zo keert hij zich vol ironie tegen de abstracte denker; „want denker-te-zijn mag niet afwijken van het mens-zijn".

De abstracte denker „doceert, dat denken het hoogste is; dat het denken alles omvat en tegelijkertijd verheft men er zijn stem niet tegen, dat de denker niet wezenlijk qua mens existeert, maar alleen als talent". „Denken is hoger dan gevoel en fantasie; dit wordt gedoceerd door een denker, die zelf pathos noch hartstocht heeft; er

wordt gedoceerd, dat denken hoger is dan ironie en humor en dat wordt gedoceerd door een denker, die volkomen gespeend is van zin voor het komische. Wat komisch!"

Hegel is voor Kierkegaard jè voorbeeld van een abstract denker. „Volkomen en absoluut heeft die er gelijk in, dat er van eeuwig standpunt beschouwd, sub specie aeterni in de taal der abstractie, in het reine denken en het reine zijn geen aut-aut voorkomt; hoe duivels nog toe, zou het daar zijn, waar de abstractie juist de tegenstelling wegneemt... De voorvechters van aut-aut hebben ongelijk, als ze binnendringen in het gebied van het reine denken en daar voor hun zaak zouden willen vechten. Evenals die reus, met wie Hercules vocht, zijn kracht verloor, zodra hij van de aarde werd opgetild, zo is het aut-aut der tegenstrijdigheid eo ipso opgeheven, als het uit de existentie geheven zou worden en in de eeuwigheid der abstractie binnengebracht. Aan de andere kant heeft Hegel evenzeer volkomen ongelijk, als hij de abstractie vergetend, eruit neerstort in de existentie om met alle macht het dubbele aut op te heffen. Dit te doen is nl. een onmogelijkheid in de existentie, want hij heft dan tegelijk de existentie op."

Het abstracte denken, de Speculatie heeft vergeten, dat de Speculatie er niet zonder een speculerende is, zoals Socrates reeds zei: dat je een fluitspel niet zonder een fluitspeler kunt denken. Maar de hegeliaanse denker heeft in verstrooidheid het existeren vergeten. Daarom moet men zeer voorzichtig zich met hem inlaten en „vóór alles er zich van verzekeren met wie men de eer heeft te spreken; of hij een mens is, een existerend mens, of hij zelf sub specie aeterni staat, ook als hij slaapt, eet, zijn neus snuit en wat een mens al zo doet"?

De taak van de subjectieve, existerende denker nu is: zichzelf te begrijpen in zijn existentie. „Dit zichzelf in zijn existentie te begrijpen is ook het christelijk principe; alleen heeft dit 'zelf' veel rijker en veel dieper zin gekregen, nog moeilijker met het existeren te verstaan." Immers de mens is samengesteld uit tijdelijkheid en eeuwigheid, noodwendigheid en vrijheid. „De moeilijkheid voor de christen is hier groter dan voor de Griek, omdat er nog grotere tegenstellingen samengaan: de existentie is hier paradox geaccentueerd als zonde en de eeuwigheid paradox als God in de tijd."

Tot dit zichzelf in de existentie begrijpen kan men de ander niet brengen door het Christendom te doceren. We zagen reeds hoe hij indirect de categorieën aan het licht bracht, waarin de mens leven

kan. Wanneer hij dan het „christen-worden" nadert, verklaart hij dit niet, maar experimenterend toont hij ons mogelijkheden. Ging hij doceren, dan zouden alle gevaren van een aesthetische houding dreigen en wel intellectueel: het meegedeelde zou een gedachten-constructie worden, misschien zelfs een systeem, in ieder geval een weten-omtrent – en het Christendom is een mededeling van existentie, het geloof een existeren-uit.

Objectief wordt er gevraagd *wat* het Christendom is; alles blijft dan op een afstand. Subjectief moet er gevraagd worden naar het *hoe*, de verhouding ertoe, de toeëigening.

Wat is daarvan werkelijkheid geworden in de christenheid? Kierkegaard had de eisen van het Christendom in strenge zin, zoals hij dat gelezen had in het Nieuwe Testament en daarin gehoord had uit de mond van Hem, die geen gedaante noch heerlijkheid had, de Christus in Zijn vernedering, naar voren gebracht. Wat zag hij daarvan in de „bestaande christenheid"? Leefde die niet in totaal andere categorieën? Was men daar een navolger van de lijdende Christus?

„In de prachtige domkerk treedt de hoogwelgeboren, hoogeerwaarde geheime-generaal-opperhofprediker op, de uitverkoren lievelingspredikant van de voorname wereld; hij treedt op voor een uitgelezen kring van uitverkorenen en preekt ontroerd over de door hem zelf gekozen tekst: 'God heeft het geringe en verachte in de wereld uitverkoren' – en er is niemand die lacht."

In een zgn. christelijk land, waar iedereen christen meent te zijn, kan het Christendom niet objectief en „direct" verkondigd worden; dat is slechts mogelijk aan heidenen, die er nog nooit van gehoord hebben. Kierkegaard moet nu met „politie-talent" 't opsporen, hoe en waardoor het met de christenheid zo geworden is. Hij moet deze aanklagen om zo het „bestaande" in de beweging van het worden te brengen. Dàt is de zin van zijn heftige aanval op de christenheid, de kerk en de predikanten.

Hier gelijk overal, bij al wat hij schrijft, moeten wij het dialectische in 't oog houden. Doceren doet hij nooit. Hij reageert, wil correctief zijn, noemt zichzelf dan ook een adjectief geen substantief, een bijzin geen hoofdzin: hij wil een N.B. wezen. Dat is: er is ook nog iets anders, dan wat hij op een bepaald moment zegt. Een correctief is steeds bepaald door de ander; het bestudeert diens zwakke zijden en is dan in zijn reactie natuurlijk eenzijdig. Kierkegaard vindt, dat hij krachtig eenzijdig moet wezen, want zou hij óók de andere zijde vermelden, dan werkt het correctief niet meer. In alles

is hij dus bepaald door de positie van de tegenstander. Had hij een eeuw vroeger of later geleefd, zo zou hij anders gesproken hebben, want bij de dialectiek en het gesprek is 't een beslissende factor: tegen *wie* men spreekt.

Het is van belang dit niet uit het oog te verliezen, wanneer hij zo sterk de nadruk legt op de navolging van Christus. Dat was toen nodig voor zijn tijd, vooral in Denemarken; toch was voor hemzelf de genade het centrale. Kierkegaard schrijft over de verhouding van navolging en genade geen dogmatische verhandeling; hij is hier correctief, in gesprek. Ditzelfde geldt ook van de Paradox, het sacrificium intellectus, enz.

Vast stond voor hem het factum der Openbaring, dat God mens geworden is. Hij gaat uit van het Christendom, dat hij van zijn vader vernomen had, dat ons spreekt van de Man van Smarten, die om onzentwil leed, in Wie de vergeving der zonden is, ons aan het altaar geboden, aan Wie wij in gelijktijdigheid met Hem, hoezeer Hij dan ook ergernis wekt, in geloof ons moeten overgeven. Ook hier weer: Kierkegaard schrijft daar geen dogmatiek over; een typisch theoloog is hij niet, veeleer een religieus denker, wie 't om de toeëigening gaat. Vandaar zijn hele methode, het experimenteren, de indirecte mededeling, de parodie, de dialectiek.

Had hij een theorie of een systeem willen geven, dan zou men kunnen zeggen: dit of dat mis ik bij hem òf een bepaald iets neemt veel te grote proporties aan en verdringt zo een belangrijke zijde. Maar evenmin als Socrates gaf hij een systeem. Juist daardoor kon hij naar zo verschillende zijden bevruchtend inwerken op Protestanten en Katholieken, zowel theologen als leken en niet minder op filosofen.

Voor deze laatsten is het de existerende denker die in het middelpunt staat. Hij is geen existentie-filosoof, die als Heidegger de structuur van de menselijke existentie ontleedt, hij geeft ons geen ontologie, maar is ontisch gericht, het gaat hem om de levenshouding van de existerende mens. De existerende denker mag nooit vergeten mens te zijn. Zo keert Kierkegaard zich tegen het abstracte denken, dat dit wèl vergat en dat zich maar eens „de moeite moest geven te verklaren, wat het spiegelgevecht te betekenen heeft om tegenstrijdigheid, beweging, overgang enz. in de logica binnen te loodsen".

Religieus zitten wij in onze dagen in de knoop met de verkondiging. Ik spreek met opzet niet van „theologisch", zoals men dat tegenwoordig gaarne doet – dan zitten we misschien niet in de knoop.

Maar religieus trekken we met onze verkondiging van het Christendom in de wereld aan het kortste eind. Komt 't niet, zou Kierkegaard zeggen, doordat we het Christendom als een wereldbeschouwing doceren, terwijl het niet gedoceerd kàn worden, omdat het een mededeling van existentie is, die onze existentie moet omvormen? Hier iets van nabij brengen kan alleen hij, die er zelf uit existeert, het in zijn leven uitdrukt. Als een moderne Socrates in dienst van het Christendom heeft Kierkegaard dit op ongeëvenaarde wijze getracht. Terwijl hij er zelf bij kapot ging, bleef hij tot het einde toe geloven in de onveranderlijke liefde Gods, ook hem in zijn lijden betoond. Daarover wil ik u nu niet vertellen, dat moet ge bij hem zelf lezen. Doch zoals Socrates tot zelfkennis bracht, zo is 't: door Kierkegaard te leren kennen, begint men zich-zelf ook beter te kennen, vooral in religieus opzicht.

CALVINISME EN BARTHIANISME

DOOR

TH. L. HAITJEMA

Groningen

Dr G. C. BERKOUWER, *De Triomf der Genade in de theologie van Karl Barth.* Uitg. J. H. Kok, Kampen, 1954, 383 blz. Prijs geb. f 1250.

I

Het zal niemand verwonderen, dat ik bij de lectuur van dit prachtige, respect-afdwingende boek van Prof. Berkouwer over de theologie van Karl Barth meermalen terugdacht aan de verhandeling, die ik een kleine twintig jaar geleden – kort nadat Berkouwer zijn eerste boek over „Karl Barth'' gepubliceerd had – schreef voor het grote werk *Theologische Aufsätze,* dat aan de beroemde Zwitserse dogmaticus ter zijner huldiging „zum 50. Geburtstag'' zou worden aangeboden. Ik tekende daarin de hartstochtelijke afweerhouding van het Nederlandse Nieuw-Calvinisme tegenover de dialectische theologie en meende toen tevens recht te hebben het eerste Barthboek van Berkouwer, verschenen in 1936, te gebruiken als specimen van de Nieuw-Calvinistische critiek op het Barthianisme, eenvoudig omdat dit werk van Berkouwer degelijker en dogmatisch veel meer verantwoord dan de meestal agitatorische kranten-artikelen van vele andere kerkelijk-Gereformeerde bestrijders de terugwijzing van Barth's theologie trachtte te motiveren.

Zo oriënteerde ik mij bij het schrijven van de bovenbedoelde verhandeling dus aan Berkouwer (vg. *a.a.O.*, S. 581–586) en liet ik hem de theologische bedenkingen tegen Barth's hoofdgedachten formuleren, zoals hij die in beginsel reeds van 1932 af, toen hij zijn proefschrift over *Geloof en Openbaring in de nieuwere Duitsche Theologie* te verdedigen had, had gevoeld en er in 1936 in zijn eerste grote monografie over *Karl Barth* uitvoeriger en bewuster uiting aan gegeven had.

Hoe geheel anders omschreef hij toen het grondmotief van de gehele theologie van Barth dan in *De Triomf der Genade* van verleden jaar!

Het thema, „waarin alle lijnen van Barth's theologie als in een

brandpunt samenkomen", was voor Berkouwer in de dertiger jaren *het actualiteitsprincipe van Barth's openbaringsbegrip*. De souvereine vrijheid Gods zag Berkouwer toen bij Barth restloos bepaald door dit principe der actualiteit. Het „spreken" van de God der openbaring diende volgens Barth „bevrijd" te worden uit de omklemming van „het gegevene", en daarom moest zo nadrukkelijk opgekomen worden voor de actualiteit en contingentie van het spreken Gods (*Karl Barth*, blz. 91). „Bij Barth is de ganse positief gegeven Openbaring ontworteld en zijn wij prijsgegeven aan de actualistische, niet te peilen werkelijkheid Gods. Zo wordt alles in kerk en theologie onzeker en wankel" (*a.w.*, blz. 92). Dit actualistische openbaringsbegrip maakt in wezen iedere positieve verbinding tussen openbaring en geschiedenis onmogelijk (*a.w.*, blz. 48) en veroorzaakt ten diepste een constant terughuiveren voor alle „historisering" van het heilshandelen Gods; „historisering" in die zin, dat in dit genaderijk werken Gods niet alle periodiserende continuïteit ontbreken zou. Uit het actualistische grondmotief van Barth's theologie leidde Berkouwer in 1936 verder ook „het eigenaardige dualisme" in Barth's Schriftbeschouwing af, waarbij de historische dimensie en de dimensie des geloofs op twee geheel verschillende vlakken van benadering liggen en blijven liggen, zodat men van een „directheid" en een „gegevenheid" der Schriftopenbaring niet meer spreken kan. Alleen in de actualiteit van het Gode welbehaaglijke heden des geloofs wordt bij Barth de H. Schrift Gods Woord (*a.w.*, blz. 53 vv.).

Uit hetzelfde actualistische grondprincipe wil Berkouwer ten slotte ook verklaren, dat Barth zo zeer te kort doet aan de realiteit van de heiligmaking als werk van de H. Geest in „het empirische leven" en aan de geldigheid van Gods in de Schrift geopenbaarde Wet in het christelijk-zedelijk handelen (*a.w.*, blz. 45 vv., 99–148) op alle terreinen van het menselijk leven. Vooral in het zo breed uitweiden over de gevaarlijk-negativistische consequenties, welke het actualistische grondmotief in Barth's theologie voor de christelijke ethiek heeft, toonde Berkouwer zich in 1936 wel overduidelijk nog een aanhanger van een min of meer Kuyperiaans gestyleerd Nieuw-Calvinisme.

In het laatst verschenen boek van Berkouwer echter over de theologie van Barth wordt het grondmotief van dit geloofsdenken wel heel anders aangewezen. Deze „thematische" hoofdgedachte wordt nu in de titel van Berkouwer's boek als „de triomf der genade" omschreven. Veel sterker dan in de term „actualiteitsprincipe", die op

zichzelf reeds tamelijk filosofisch gekleurd is, hebben wij in de uitdrukking ,,triomf der genade'' te doen met een richtingwijzer naar primair-religieus, zelfs primair-Christelijk-religieus, beleven en daarmede samenhangende, ja, daaruit geboren onmiskenbare ,,zonde en genade''-theologie. Daarom is het ,,billijk en verantwoord Barth's theologie met haar duidelijk accent op de triomf der genade ten volle te laten uitspreken en dit theologisch motief in het middelpunt der analyse te plaatsen'' (blz. 15).

Barth's gedachtenwereld is niet rechtmatig te bestrijden, zo lang men ze aanvat als een soort ijdele filosofie van de moderne tijdgeest. Wel is het volgens Berkouwer niet te ontkennen, dat Barth te weinig gerekend heeft met de materiële invloed, die van een filosofische taal, zoals hij die b.v. in de *Römerbrief* gebruikte, ook op de theologische denkwereld uitgaat. Het is echter volkomen tegen de draad van het grondmotief ingaan, wanneer men Barth's theologie wil bestrijden met typeringen als crisis-theologie van na de eerste wereldoorlog, waarin het meer om een ,,weltanschauliches'' neen dan om het heilzame ja van God zou te doen geweest zijn; of met omschrijvingen als dialectisch spel met de verhouding van eeuwigheid en tijd; of ook met een qualificatie als die van de Amerikaanse filosofische fundamentalist C. van Til, die in Barth's oeuvre enkel ,,nieuw modernisme'' zag van wijsgerig-idealistische structuur. Geen wonder, dat Berkouwer van deze laatste Calvinistische ijveraar tegen Barth's anti-Christendom heel weinig moet hebben.[1])

Zelfs in de *Römerbrief* werd het ,,alles in de crisis brengen'' geen zelfstandig motief in een desperado-theologie, doch tendeerde alle ,,Gericht Gottes'' naar de ontmaskering van de Farizeër en zijn heilsweg; hoewel niet ontkend kan worden, dat in die *Römerbrief* van Barth de Platonisch-criticistische taal wel telkens de bijbelse gedachten deed schuilgaan ,,achter een transcendentale *grens*-idee'' (blz. 27–28).

Afwijzing van deze Barthiaanse theologie der triomfantelijke genade Gods zal alleen legitiem zijn, wanneer aangetoond kan worden, dat de *componenten*, die in deze triomf der genade zijn opgenomen en verwerkt, niet alle door het Schriftgetuigenis aan het geloofsdenken zijn aangereikt; of dat er althans in dit Schriftgetuigenis meer componenten liggen voor de leer der triomfantelijke genade dan die Barth in zijn dogmatische bezinning gebruikt en verwerkt.

---

[1]) Men zie de uitvoerige noten tegen Van Til's invectieven op blz. 17, 249 en 300.

En omdat Berkouwer in zijn tweede grote boek over Barth de hoofdgedachte van deze dialectische theologie zo heel anders waardeerde en beschreef dan in 1936, kan het ook nauwelijks meer bevreemding wekken, dat de drie bedenkelijke uitlopers van deze Barthiaanse theologie, zoals die vóór bijna twintig jaren gesignaleerd werden in de spanning tussen openbaring en geschiedenis, in de actualistische Schriftbeschouwing en in de verkorting van het werk des H. Geestes in heiligmaking als ,,empirische'' levensverandering en in christelijke prestaties op het gebied der ethiek, ook in een ander licht komen te staan. Niet dat deze drie bezwaren nu zouden verdwenen zijn; zij veranderen van karakter, doordat zij op een andere achtergrond functionneren.

Het probleem van openbaring en geschiedenis zal nu moeten uitkomen als de ,,Epochenlosigkeit'' van het heilshandelen Gods (Althaus). En ook als het ineenschuiven van schepping en verzoening als in wezen één en hetzelfde genaderijke handelen Gods, zoals Prenter, de Deense dogmaticus van de Universiteit van Aarhus, aan zijn grote leermeester Barth verweet. Of ook als het overhellen naar het ,,aeterniseren'' van al het werken Gods, omdat Barth van alle vormen van ,,historiseren'' van dit heilshandelen van den Heer verre wilde blijven, zoals Berkouwer het ergens in *De Triomf der Genade* omschrijft (blz. 248).

En wat de Schriftbeschouwing aangaat, er is in het jongste boek van Berkouwer geen sprake meer van, dat hij voor de ,,directheid'' der openbaring Gods en de ,,gegevenheid'' der inhouden van de Schriftopenbaring pleiten zou als in 1936. Thans vreest hij, dat het Schriftgetuigenis zich nog niet met goddelijke overmacht kan doorzetten in Barth's denkwereld. In zijn hamartiologie niet (blz. 230, en volg.). In zijn daemonologie niet, waarin Barth Schriftuurplaatsen als 2 Petr. en Judas over de val der engelen zonder meer laat liggen (blz. 234). In zijn leer van ,,das Nichtige'' al evenmin (blz. 239 vv.). In zijn belichting van het levensgevaarlijke van het ongeloof ook al niet (blz. 260 vv.). Om kort te gaan, keer op keer heet het nu bij Berkouwer, dat ,,wie de Schrift respecteert'' (*a.w.*, blz. 255), niet zal mogen ontkennen, dat de Schrift anders spreekt dan Barth over verschillende cardinale inhouden van het christelijk geloof. O.a. over de verhouding van schepping en verzoening (blz. 255); over de instrumentele onmisbaarheid van het geloof (blz. 260 vv.); over het lijden van Christus als lijden van de Middelaar in enigheid des Persoons (blz. 299 vv.); over de triomf der toekomst als triomf over de dood

(blz. 326), terwijl ook Barth's leer van de „befristete Zeit" van de mens als schepsel Gods storend, bijna schreef ik: dogmatistisch ingrijpt in de exegese van meerdere Schriftuurplaatsen (blz. 338). Het moet ieder aandachtig lezer van Berkouwer's „Triomf der Genade" wel treffen, dat al het gewicht van de leer van het Schriftgezag thans van het formele verlegd is naar het materiële: naar de *inhoud* van het Schrift*getuigenis*. En dat de gezaghebbende inhoud der Schrift thans ook, veel radicaler dan voorheen uitsluitend cirkelt om het kerugma der genade in de Schrift; om de verkondiging des heils, zoals Art. VII van de Nederl. Geloofsbelijdenis daarvan spreekt.

En wat het derde zwakke punt betreft, dat Barth in zijn eerste boek over Barth van 1936 aanwees, nl. de verkorting van het werk van de H. Geest in de heiligmaking en in het christelijk-zedelijk handelen van het empirische mensenleven van de gelovige, van dit tekort in de pneumatologie is thans nauwelijks meer sprake. Naar mijn overtuiging is het in *De Triomf der Genade* zelfs zó, dat daarin veel te weinig van deze leemte terzake van de pneumatologische dimensie in Barth's theologie gezegd wordt. Vooral op het stuk van de spanning tussen Gods verkiezing en des mensen geloof. Berkouwer overbelast hier de *menselijke* beslissing in de „fides qua creditur", al raakt hij een enkele maal wel even aan het werk des Geestes als de goddelijke Werker van het geloof (b.v. blz. 271). Maar ik kom in het laatste gedeelte van dit artikel hierop nog wel nader terug.

II

In ieder geval heeft deze nieuwe aanvat van Barth's theologie de zeer begaafde schrijver van *De Triomf der Genade* grotere openheid gegeven tegenover de oer-reformatorische theologie in het algemeen en het Calvinisme der zestiende eeuw in het bijzonder. Het feit, dat hij thans het geloofsdenken van Karl Barth wilde waarderen als dogmatische bezinning op de triomfantelijkheid van Gods souvereine genade tegenover de mens als de kroon zijner schepping, heeft er natuurlijk niet weinig toe bijgedragen, dat voor deze kerkelijk-Gereformeerde theoloog althans één gevaarlijke barrière opgeruimd werd op de weg naar het klassieke Calvinisme van Calvijn zelf. Natuurlijk heeft ook de diepere bestudering der reformatorische theologie, waarvan de indrukwekkende reeks zijner dogmatische monografieën zo overvloedig duidelijk getuigt, het hare er toe bijgedragen om voor Berkouwer de weg naar het Calvinisme van Calvijn zelf vrij

te maken. Maar ik meen daarnaast toch ook wel te mogen stellen, dat Barth's oeuvre, en de ernstige en jarenlange worstelingen met de inhoud ervan, aan Berkouwer mede – om met de jonge Barth zelf te spreken – een stoot gegeven heeft tot een blijvende „Frontverlegung". Berkouwer werd gereserveerder tegenover alle „monistische" bespiegelingen van uit één uitgangspunt, ook al zeide Kuyper nog zo nadrukkelijk, dat „de echte Calvinist monistisch leeft". En hij kwam daarmede zelf ook vrijer te staan tegenover de denkschema's voor dogmatiek èn ethiek van de Nieuw-Calvinistische kringen, waarin hij opgegroeid was.

Maar hoe kan nu Barth's theologisch denken er ooit toe medewerken, dat een dogmaticus der XXe eeuw, die volop in zijn eigen tijd positie kiezen wil, hoe langer hoe meer teruggeworpen wordt op de reformatoren en op de Gereformeerde theologie der XVIe eeuw? Barth heeft toch immers nooit propaganda gemaakt voor repristinatie-leuzen? Dus ook niet voor de leuze: terug tot de reformatoren! terug tot het Calvinisme van Calvijn zelf!

Barth wil toch immers veeleer de zegsman zijn van die andere leuze: Calvijn verstaan, dat is boven hem uitgaan!

Ook Berkouwer weet, dat Barth nimmer bij Calvijn en de reformatoren wilde zweren. Van het deel der *Kirchliche Dogmatik* af aan, dat over de praedestinatie handelt (II II), tot en met het grote vóór een paar jaren verschenen deel over de verzoening (en in dat deel IV I wel zeer veelvuldig!) is Barth zich van „sehr einschneidende Erneuerungen" (voorwoord IV I) tegenover Calvijn's theologie ten volle bewust. Barth wil in zijn verkiezingsleer, zijn scheppingsleer, zijn Verbondsleer, zijn hamartiologie, zijn Christologie (b.v. in de doorstreping van de leer van de twee staten van Christus!) allerminst tot Calvijn terug en Berkouwer schenkt aan al deze reserves, welke niet zelden op een scherpe bestrijding van Calvijn uitlopen, ook bijzondere aandacht.[1])

En toch... dreef Barth's hoofdgedachte, zoals Berkouwer die hoe langer hoe duidelijker uit al diens werken – de *Römerbrief* incluis (blz. 28, 34)! – hoorde òpklinken als de onweerstaanbare triomf der goddelijke genade, Berkouwer onmiskenbaar terug naar het *sola gratia, soli Deo gratia!* van Calvijn zelf. „Het *sola gratia* en het *soli Deo gloria* wil Barth laten samenvallen van uit de ene, machtige „Frohbotschaft", vanuit het Evangelie als de exclusieve hoop voor

---

[1]) Men leze b.v. *De Triomf der Genade*, blz. 88, 94–95 (noot 53), 222, 228, 247, 303, 311.

onze tijd" (blz. 46). En even verder schrijft Berkouwer: „In deze complexe situatie is het meer dan ooit nodig om niet in eenzijdige reactie, maar in verantwoorde analyse de diepe vragen, die cirkelen rondom de triomf der genade, te benaderen. Wie meent Barth's theologie te kunnen benaderen van uit het geïsoleerde aspect der *crisis* of van uit het *distantie*-begrip of van uit de *verborgenheid* Gods, kan niet verstaan de accenten op de genade, de gemeenschap en de zekerheid des heils in Barth's theologie" (blz. 34–35).

Het „sola gratia" in Barth's theologie is een oer-Calvinistische, wijl bijbelse leuze en Berkouwer wil het dan ook a priori laten vaststaan, dat de reformatorische theologie in haar beoordeling van Barth nimmer iets zal mogen afdoen van het beslissende „sola gratia" (blz. 205). Het blijft voor Berkouwer „een aangrijpende zaak" zich te bezinnen over een theologie, die zo consequent tot in alle onderdelen bedoelt zich met de triomf der genade bezig te houden (blz. 345). En hij bekent dan ook zonder aarzelen het eenvoudiger en dankbaarder te vinden om een consequent-synergistisch systeem van theologie te bestrijden dan zich te bezinnen over een theologie, die met de meeste nadruk – van uit Christus – de triomf der genade poneert. „Immers: telkens horen we de bijbelse woorden van vreugde en overwinning doorklinken tegelijk met de vele getuigenissen en waarschuwingen tegen de aantasting van Gods souvereine genade" (blz. 345).

III

Maar... zal dit oer-Calvinistisch grondmotief van de triomfantelijke genade Gods in alle onderdelen van Barth's theologie niet door iedere Calvinist, onverschillig of hij geesteskind van Calvijn wil heten in oude of in nieuwe stijl, zó positief moeten worden gewaardeerd, dat men eigenlijk niet anders kan dan instemming betuigen met Barth's gedachtengangen in de verschillende delen van zijn dogmatiek?

In het begin van het VIIIe hoofdstuk van zijn boek, waarin hij ons van de noodzakelijkheid der nadere bezinning doordringen wil, werpt Berkouwer zelf deze vraag op. „Wanneer het in Barth's theologie niet gaat om een theologie van crisis en ondergang in een na-oorlogse desperado-stemming, maar om genade en herstel, om de rechtvaardiging van de goddeloze tegenover de zelfrechtvaardiging van de mens, is daarmee dan niet reeds het geding rondom Barth's theologie beslist? Ligt juist niet in de aanwijzing van de triomf der genade en

der vreugde van het Evangelie de waarborg voor het bijbels karakter dezer theologie?" (blz. 187).

Inderdaad heeft Berkouwer vooral in het beschrijvende deel van zijn boek, waarin hij een zorgvuldige analyse beproefde van de doorwerking van Barth's hoofdmotief, de triomf der genade, in diens leer der schepping, der verkiezing, der verzoening en der eschatologische toekomst, meermalen ondubbelzinnig uiting gegeven aan zijn bereidheid om als reformatorisch Calvinist en bijbels Christen aan Barth's zijde te komen staan en samen met hem de strijd aan te binden tegen allen, die Gods triomfantelijke genade in Zijn heilshandelen wankel en onzeker maken door Rooms-katholieke afgoderij met de ,,analogia entis", òf door Nieuw-Protestantse verheerlijking van een natuurlijke theologie; cirkelend hetzij om het beeld Gods in de mens, hetzij om het religieus a priori in Troeltsch' geest, hetzij om de leer van het aanknopingspunt in de mens voor de werking van Gods genade (Brunner).

Miskotte heeft zich op deze bijvalsbetuigingen van Berkouwer aan Barth's thematische hoofdgedachte m.i. wel ietwat verkeken, als hij in het eerste van zijn twee artikelen over ,,De Triomf der Genade" in *Kerk en Theologie* (jaarg. 1955, no 1) in zó bewogen toon deze weergave van Barth's theologie telkens prijst als had ze precies in de roos geschoten. Zoals alleen een innig geestverwant met de gedachtenwereld, die hij beschrijven wil, daartoe in staat is.

O, zeker, Berkouwer is bereid, met Karl Barth in bond, het radicale verschil tussen de prediking van de *ware* triomf der genade en de *valse* triomfantelijkheid af te tasten en te peilen (blz. 355 vv.). En hij doet het op zulk een wijze, dat wij tussen de regels door kunnen lezen, dat hij ook zijn Nieuw-Calvinistische vrienden deze verootmoedigende critiek van het Woord der genade niet spaart. De toon, waarin hij op blz. 357 schrijft over de ,,reële gevaren van de verschuiving en pervertering van de triomf der genade", wijst toch wel in deze richting.

Berkouwer staat b.v. ook veel critischer tegenover de zelfverzekerdheid, die in veel Nieuw-Calvinistische kringen heerst, dan Ds M. P. van Dijk, de Gereformeerde predikant, die vóór een drietal jaren in zijn *Existentie en Genade* over grondgedachten en samenhangen in de ,,Kirchliche Dogmatik" van Karl Barth schreef, en de dialectische theologie onder erkenning van precies hetzelfde grondmotief der triomfantelijke genade poogde te benaderen. Er is echter in dit minder omvangrijke boek van een kerkelijk-Gereformeerd Calvinist van het ,,einfühlen" in Barth's bewogen strijd tegen alle valse triomfan-

telijkheid niet zo veel te merken als in Berkouwer's boek. Eenvoudige Christgelovigen zijn volgens Van Dijk in hun aanvaarding van de H. Schrift als „gegeven openbaring", dus als „geopenbaarheid", *beati possidentes,* en mogen dat rustig en onaangevochten zijn. Veel onaangevochtener dan Berkouwer dat wenselijk en mogelijk acht. Het bevreemdt mij dan ook niet, dat Berkouwer in zijn laatste grote boek over Barth Van Dijk ook maar weinig noemt en zich een enkele maal nog al gereserveerd bij hem aansluit, b.v. in de interpretatie van de zondeleer bij Barth en de tendenties, die daarin schuilen in de richting van een wegverklaren van het raadsel der zonde (blz. 212–214).

Ook schijnt mij de bescheiden aarzeling, die hier en daar Van Dijk tot de vraag brengt, of hij Barth wel juist interpreteert, bij de schr. van *Existentie en Genade* minder diep geworteld dan bij Berkouwer, die zijn bescheiden voorzichtigheid ten aanzien van de bedoelingen van Barth het allerliefst motiveert met de overweging, dat de *Kirchliche Dogmatik* nog niet af is. Berkouwer verwacht van de uitwerking der heiligmakingsleer en der eschatologie mogelijkerwijs definitieve triomfen van het overmachtige Schriftwoord over het geloofsdenken van Karl Barth (blz. 343–344). En is zulk een verklaring en motivering van het geboden-zijn van een voorzichtige benadering van Barth's theologie niet dubbel merkwaardig, waar ze uit de pen vloeide van hem, die in de inleidende hoofdstukken van zijn boek er zo nadrukkelijk voor pleitte om Barth te benaderen als een theoloog, die zichzelf in het hoofdmotief van zijn geloofsdenken gelijk gebleven is van de *Römerbrief* af tot het laatste deel van zijn *Kirchl. Dogmatik* toe?

Intussen, hoe diep ook de geestverwantschap moge zijn, waarvan Berkouwer ten aanzien van het hoofdbedoelen van Barth bij zijn dogmatische reuzenarbeid doet blijken, vooral in het beschrijvende deel van zijn werk, hij is daarnaast toch kennelijk en levendig overtuigd van de noodzaak der critische bezinning tegenover deze Barthiaanse doorvoering van de triomf der genade. Wij zagen reeds, hoe hij ons vóór in zijn boek al waarschuwde tegen een zich kritiekloos gewonnen geven aan de uitwerkingen van de hoofdlijn van Barth's oeuvre: een nader onderzoek naar de *componenten* van de triomf der genade is nodig (vg. ook blz. 203). Geen wonder dan ook, dat meermalen in het analytisch-beschrijvende deel van Berkouwer's boek ook de critiek reeds de overhand gaat nemen. Vooral in het hoofdstuk over de triomf der verkiezing trof mij dat (blz. 106 vv.). Omdat de triomf der genade geen formeel en leeg begrip is, moeten

wij ons telkens weer afvragen, of we de *relaties* verstaan, waarin de Schrift ons de genade predikt (blz. 192).

Laat ons eens in korte trekken trachten na te gaan, hoe Berkouwer, inzonderheid in het ,,beoordelend'' deel van zijn boek, zijn critische bedenkingen systematisch ontwikkelt van uit één hoofdbezwaar.

IV

De éne hoofdbedenking, die Berkouwer tegen het geheel van Barth's theologie heeft, kan meer formeel, en meer materieel worden omschreven.

Formeel gekenschetst, is dit hoofdbezwaar, dat Barth in de uitwerking van zijn grondmotief, de triomf der genade, te veel de teugels vierde aan een speculatief-dogmatische consequentie-drang, ten gevolge waarvan het Schriftgetuigenis telkens in zijn overmacht en zijn tweelijnigheid door het ,,Einheitsbedürfnis'' van deze geniale dogmatische denker tegengestaan en ontweken werd. Het klinkt wel paradoxaal, doch is niettemin een notoir feit, dat de Calvinist Berkouwer existentiëler en geloofscritischer wil zijn dan Barth, aan wien zo menigmaal zijn gevaarlijke onderhorigheid aan de existentie-philosophie verweten werd, juist van Nieuw-Calvinistische zijde. Het mag dan ook gerust allermerkwaardigst heten, dat de auteur van *Existentie en Genade* (1952), die ik daar straks reeds even in het geding bracht, zijn meest fundamentele bezwaar tegen de theologie van Barth formuleert als de existentialiteit der genade, subjectief en objectief, anthropologisch èn theologisch verstaan (zie *a.w.*, blz. 5, 11, 16–17, 59), terwijl Berkouwer, die door Van Dijk meermalen met zoveel instemming wordt aangehaald, en met wien deze de typering van het hoofdmotief van Barth's theologie deelt, juist omgekeerd een tekort aan existentieel geloofsdenken onmiskenbaar aan Barth verwijt. Dat dit laatste inderdaad zo is, moge ik bewijzen, door Berkouwer even het woord te geven, waar hij Barth verwijt, dat diens leer der triomfantelijke genade zó wordt uitgewerkt, dat daarmede – vanwege de goddelijke beslissing, die reeds in Christus, door zijn verzoenend lijden en sterven en opstanding eens voor goed gevallen is – de zonde, ook de zonde van het ongeloof, ,,ontologisch onmogelijk'' is geworden en principieel ,,erledigt'' is. Berkouwer verwijt Barth heel duidelijk, dat het *verschil* tussen geloof en ongeloof bij hem alleen maar schuilt: ,,in het al of niet weet-hebben van dat feitelijk gebeuren in de beslissing Gods.'' Van uit deze beschouwing, die voort-

durend bij Barth weerkeert, kàn feitelijk de verkondiging niet anders meer verstaan worden dan als ,,mededeling" van een bepaalde *stand van zaken*, van een gevallen beslissing, die in de prediking ,,bekendgemaakt" wordt..." (blz. 272). En even verder concludeert Berkouwer: ...,,Daarmee komt men echter op een ander niveau dan wanneer de Schrift over het ,,kerugma" des heils spreekt. Ongetwijfeld kan men volkomen terecht spreken van de *bekendmaking*, een woord, dat we ook in de Schrift vinden, maar deze bekendmaking draagt een geheel ander karakter dan een ,,mededeling" van een bepaalde stand van zaken... ...We kunnen het begrip kerugma niet uitputten door er een algemene vermaning van te maken. Het gaat om de verkòndiging, de bekendmaking van de grote *daden* Gods, om de *proclamatie* van de vervulling in de aangebroken heilstijd van de Messias... Het kerugma is volstrekt historisch gequalificeerd. Het gaat om *predikers, herauten, gezanten* van het *verschenen* heil. Wel gaat het om onweersprekelijke feitelijkheid, maar daarin om het handelen Gods tot verzoening. Daarom komt het kerugma tot ons in het *boodschap*-karakter, dat vol is van het appèl tot geloof" (blz. 272–273). ,,De *ernst* der beslissing – *deze* beslissing! – vervaagt [bij Barth] van uit de triomf, gelijk het kerugma dreigt te vervagen tot een ,,mededeling" zonder werkelijk appèl "(blz. 275).

In het laatste hoofdstuk (,,De Triomf en het Koninkrijk") van zijn boek tracht Berkouwer, met de Bijbel open vóór zich, aan te tonen, dat de Schrifttaal zelve in 't geheel geen aanleiding geeft tot speculatie, waarin de grenzen der openbaring worden overschreden, doordat accenten vallen, die veel meer *eenzijdig* dan *volstrekt* als spreekregels der verkondiging willen gelden. Naar de Schriften wordt ,,de schuld in de overmacht der genade niet verzwakt of ontkend, maar vergeven en zoals *vergeven* schuld openbaar." En de verkondiging van Gods genade naar de Schriften ,,is gericht op de *daden* Gods, op de *geschiedenis* des heils in de volvoering van de machtige Raad Gods. God werkt tot nu toe..." (blz. 348–354).

En aan het slot van het boek (blz. 382) gaat het weer over deze zelfde tegenstelling tussen speculatie en het existentieel-aansprekend Schriftgetuigenis, waar Berkouwer zich tegenover Barth uitsluitend op terugtrekken wil: ,,De weg der speculatie heeft nog altijd tot verwarring geleid. Tegenover deze verwarring heeft de Reformatie positie gekozen en geweigerd buiten de grenzen der Openbaring om een doorzichtige ,,eenheid" te construeren, die op hetzelfde moment de realiteit der schuld èn van haar historische verzoening in gevaar

bracht. Ze heeft daarom ook niet van ,,natuur'' en genade, maar wel van schepping en verzoening willen spreken. In de relatie tussen beide heeft ze het heil Gods niet gehistoriseerd, maar de correlatie tussen schuld en verzoening gehandhaafd.'' –

In deze laatste volzin is Berkouwer reeds heel duidelijk overgegaan van een meer formele naar een materiële omschrijving van zijn hoofdbedenking tegen Barth's theologie. De souvereine genade Gods, die daarin in haar onweerstaanbare triomf wordt verheerlijkt, is een genade, die zó radicaal-Christologisch en ,,Jesucentrisch'' (blz. 255) wordt opgevat en uitgewerkt, dat Gods werk der verzoening over Gods werk der schepping in zulk een zin heenschuift, dat hier in de grond slechts van één werk Gods sprake kan blijven.

De goddelijke verkiezing wordt als *Gnaden*wahl de aanvang van alle wegen en werken Gods. De onveranderlijke eeuwige souvereiniteit Gods wilde van eeuwigheid *genade*rijke gemeenschap hebben met de mens als Zijn schepsel. Daarom is de schepping zelve in de scheiding van licht en duisternis reeds een manifestatie der *Gnaden*wahl Gods, zij het praefiguratief. Zoals er in alle werk Gods maar één genade zich openbaart, is er uiteraard ook maar één Verbond, nl. het Verbond der genade. En zo moest Barth er ook toe komen van het genadeverbond bewust en consequent te gaan spreken als van de ,,innere Grund der Schöpfung'', zij het ook, dat zij in de *Kirchliche Dogmatik* III1 daaraan een paragraaf deed voorafgaan, waarin hij de schepping als de ,,äussere Grund des Gnadenbundes'' kenschetste; een typering, die het hem mogelijk maakte het scheppend handelen Gods ,,praefiguratief'' voor het verzoenend handelen van Gods genade te achten.

Kort gezegd, komt dit alles hierop neer, dat Berkouwer moet terugdeinzen voor de ,,monistische'' tendensen in Barth's geloofsdenken. En het doet er weinig toe, of men hier dan spreken wil van genade-monisme of Verbonds-monisme, van Christo-monisme of ontologisch geloofs-monisme, het is over de hele linie een constructief-monistische tekening van de eeuwige God der in souvereine vrijheid zijn liefde en genade openbarende hoogste Heerlijkheid. En Berkouwer moet het tegenover Barth voorzichtig en beleidvol opnemen voor het goed recht ener zgn. ,,dubbele boekhouding'' in de geloofsleer, die Barth hartstochtelijk verwerpt, als hij het heeft over de verhouding van schepping en verzoening (blz. 255); en in zekere zin ook als hij het heeft over de relatie van schepping en val (blz. 77 vv.).

Hoe dit ene – zowel formeel als materieel te omschrijven – hoofd-

bezwaar van Berkouwer tegenover Barth's theologie zich uitwerkt in de vier hoofdstukken (IX–XII) van zijn boek, waarin hij zijn beoordeling meer tot in bijzonderheden geeft ten aanzien van vier zeer wezenlijke kenmerken van de triomf der genade, nl. die triomf naar haar *aard;* die triomf in haar *universaliteit;* het *goddelijke* van deze triomf; de *eschatologische voleinding* van deze triomf.

De *aard* van de triomf der souvereine genade Gods in Barth's theologie wekt Berkouwer's bedenkingen, als het gaat om de toonaard, waarin de reformatorische dogmatiek over het raadselachtige, het absurde, het onverklaarbare van de zonde zal hebben te spreken, waarover de souvereine genade Gods triomfeert. Blijft Barth wel in de ,,bijbelse" lijn, wanneer hij hier zo nadrukkelijk van de *ontologische onmogelijkheid der zonde* gewaagt, daarmede toch eigenlijk het raadselachtige van de zonde wegverklarende, al wil hij geenszins met de uitdrukking ,,ontologische onmogelijkheid der zonde" de werkelijkheid van de zonde als rebellie tegen God en verachting Zijner genade dubieus maken? (vg. blz. 212–214). ,,Het onaanvaardbare in deze beschouwing, die Barth er zelfs toe leidt om te spreken van een ,,confrontatie" van God met wat Hij *niet wil,* ligt hierin, dat op deze wijze het verband wordt gelegd tussen de zonde èn de Raad Gods *van uit* het neen als ,,notwendige Schranke des göttlichen Ja" (blz. 215). Volgens Barth geschiedt in de zonde ,,*iets, wat metterdaad en wezenlijk niet geschieden kan*" (blz. 219). ,,Ontologisch *onmogelijk* is de zonde, omdat ze een uitvallen uit de genade is en het juist Gods *oerwil* is, dat onze ontrouw zijn trouw *niet* teniet doet, zodat het *onmogelijk* is aan Gods schepsel ,,so etwas wie eine Möglichkeit in der Richtung des Nichtigen zuzuschreiben" (K.D. IIIII, 175).

De triomf der genade is de keerzijde van de ontologische onmogelijkheid der zonde (blz. 229), zoals Berkouwer eveneens stelt, dat ,,de voorkeur van Barth voor het supralapsarisme niet anders is dan de keerzijde van de ontologische onmogelijkheid der zonde" (blz. 252). En nu roept Barth's visie op de *aard* van de triomf – zijn *feitelijkheid* – als vanzelf de vraag op naar de plaats van de mèns in deze triomf. Dat brengt ons aanstonds tot de kritiek, die Berkouwer van uit zijn hoofdbezwaar wel oefenen moest op de dogmatische vertolking, die Barth geeft van de *universaliteit* van de triomf der genade.

De feitelijke triomf der genade in Christus' verzoeningswerk doet Barth uiterst gevaarlijk spreken van de machteloosheid van het ongeloof. Brunner had volgens Berkouwer zeker niet helemaal ongelijk, al drukte hij zich een beetje Remonstrants uit, toen hij in zijn

Dogmatik I schreef, dat de betekenis van de subjectieve geloofsbeslissing door Barth wordt onderschat in een kennelijk objectivisme (Berkouwer, *a.w.*, blz. 260). Het Verbond der genade omvat volgens Barth realiter allen, maar er is nog verschil in de *kennis* aangaande deze heilzame feitelijkheid (blz. 261). Berkouwer komt in verband met dit vraagpunt van de machteloosheid, de nietigheid van het ongeloof met klem op voor de schriftuurlijke conditionalis van het geloof in zijn instrumentele onmisbaarheid (blz. 269). De ,,open situatie'' van de verkondiging van het mysterie der verkiezing drong Barth er toe, Christus niet slechts als ,,speculum electionis'' (Calvijn) te belijden, doch nadrukkelijk ook als *fundament* van de verkiezing Gods (blz. 283). En nu wordt de consequentie deze, dat ,,in de Openbaring van Christus de *feitelijkheid* der verkiezing van *allen* is geopenbaard'' (blz. 284). Natuurlijk roept dit alles de vraag op, of deze visie niet met noodwendigheid voeren moet tot het aanvaarden van de leer der apokatastasis. Reeds in het beschrijvende deel van zijn boek had Berkouwer, sprekende over *De Triomf der Verkiezing*, nadrukkelijk gesteld, dat Barth deze leer altijd bleef verwerpen. Maar hij voegde er in dat verband reeds bij, dat Barth niet in staat is het een met het ander in zijn theologie in harmonie te brengen (blz. 109). Ook in het critische hoofdstuk over *De Universaliteit van de Triomf* heet het: ,,Op dit punt staat Barth, niet van uit een logicistische systematiek, maar centraal religieus op een tweesprong. De ene weg is die der apokatastasis, waarin de feitelijkheid der gevallen beslissing zonder meer identiek verklaard wordt met de universaliteit der verzoening. De andere weg is die van de *nieuwe* bezinning over de beslissingsernst, waarmee naar het overweldigend getuigenis der Schrift het kerugma uitgaat in de wereld. Tot nu toe heeft Barth de eerste weg afgewezen...'' (blz. 287). Berkouwer blijft hopen, dat Barth in zijn verdere ontwikkeling de tweede weg met beslistheid zal inslaan. Inzake het *goddelijke* karakter van de triomf der genade is Berkouwer's critiek samen te vatten in zijn zeer besliste verzet tegen de nieuwe vorm van Barth's *theopaschitisme*, d.w.z. de beschouwing over het ,,lijden Gods'', dat zich zeer wezenlijk-*goddelijk* (want de God der openbaring onthult zijn God-zijn niet enkel in het Heer-zijn, doch even stellig in het gehoorzaam-dienen!) in incarnatie, kruis en dood van de Zoon Gods manifesteerde (blz. 298).

,,Het ganse getuigenis aangaande het lijden van Christus *belet* ons in schijnbare logische rechtlijnigheid *van* het ,,vere deus'' door te redeneren tot het lijden Gods'' (blz. 301). Dit theopaschitisme, dat

Barth zeer consequent in zijn leer der verzoening (*K.D.* IVi, vooral in de paragraaf: *Der Herr wird Knecht*) ontwikkelde, „is onaanvaardbaar, omdat ze een andere dimensie in het denken der Kerk wil invoeren dan waarvoor we gesteld zijn in de bijbelse Openbaring omtrent de onderworpenheid van Jezus Christus als de Middelaar Gods en der mensen aan de Vader" (blz. 301). De bijbelse categorieën over de verhouding van Christus de Middelaar, God èn mens „in enigheid des Persoons", tot zijn Vader kunnen in Barth's uiteenzettingen over het verzoenend werk van Christus in zijn zelfontlediging geen ruimte krijgen (blz. 302 vv.). De „einschneidende Erneuerung", die Barth meende te moeten aanbrengen in de klassieke leer van „de twee staten" van Christus is voor Berkouwer volstrekt verwerpelijk, omdat de beschouwing, als zou Christus' vernedering „de noëtische onthulling zijn van het *wezen* Gods" tot consequenties moeten leiden, „waarin men niet meer ten volle recht kan doen aan de historisch-reële voortgang van vernedering naar verhoging als beslissend gebeuren in het verzoeningswerk van Christus" (blz. 313).

En als we ten slotte Berkouwer de consequenties willen horen trekken van uit zijn hoofdbezwaar ten aanzien van het *eschatologisch* gehalte van de triomf der genade in Barth's theologie, dan dienen we ons allereerst te herinneren, hoe Berkouwer reeds in het beschrijvend gedeelte van zijn boek had verklaard, dat het „niet zo eenvoudig is een helder inzicht te verkrijgen inzake Barth's solutie over de eindigende tijd en het eeuwige leven (blz. 149).

„Men vraagt zich telkens af, of men Barth recht heeft verstaan" (blz. 153). Vooral in de onder onze jongere theologen nog al eens aan de orde komende problematiek: onsterfelijkheid of opstanding? zijn Barth's beschouwingen in K.D. IIIii en iii inderdaad niet erg „eindeutig". Wel schijnt Barth het op te nemen voor de gedachte van een natuurlijke, schepselmatige sterfelijkheid van de totale mens in zijn leer van de „befristete Zeit". En Berkouwer verzet zich tegen een consequentie, die Barth soms ook hieruit trekt, nl. dat er wel van „vereeuwiging" als deelname aan de genade Gods mag gesproken worden maar niet van „continuëring" (blz. 150 vv.). Ik laat, omdat Berkouwer zich hier het meest onzeker voelt en geneigd is om zijn definitieve oordeel op te schorten tot Barth de leer der verlossing (Erlösung!) en de leer der laatste dingen uitvoerig zal hebben behandeld in zijn *Kirchliche Dogmatik,* maar ook omdat de plaatsruimte ons ontbreekt, op dit détail-probleem verder in te gaan, de bedenkingen verder rusten, die van uit de tegenstelling „Schriftgetrouwe kerugmatische theologie"

contra ,,min of meer speculatieve dogmatische systeem-bouw'' schijnen voort te vloeien ook voor de visie op de eschatologische triomf.

V

Zal een ieder, die Berkouwer's geestesgang heeft onderkend als een zich bewegen op een weg van systematisch-theologisch denken, waarbij de afdamming van de voluit reformatorische theologie en het oer-Calvinistisch geloofsdenken, zoals het Nederlandse Nieuw-Calvinisme daarvoor aansprakelijk is te stellen, steeds radicaler doorbroken werd, alreeds hierom niet geneigd zijn de principiële bedenkingen van Berkouwer tegen Barth's theologie bij te vallen? Vooral wanneer dit boek over *De Triomf der Genade* gelezen en zijn inhoud overwogen wordt door iemand, die niet zo heel spoedig geneigd is zulke correcties op de traditionele, klassiek-Gereformeerde theologie te aanvaarden, welke – al is het door Barth zelf – worden aangediend als diep insnijdende ,,Erneuerungen''? Zonder het Calvinisme van de zestiende eeuw te willen ,,repristineren'', zie ik het met-zijn-tijd-meegaan en het daarin besloten ook boven-Calvijn-uitgaan toch altijd nog meer in een uitbouwen en vernieuwen; wel naar de eis van het heden doch tegelijkertijd met bewaring van dezelfde grondlijnen van het oorspronkelijke bestek. En er is wel enige reden om aan te nemen, dat Barth's scheppings- en verzoeningsleer correcties op de grondlijnen van het oorspronkelijk Calvinisme wil aanbrengen, die met doorstreping, althans ombuiging ervan gepaard gaan. Om van de hamartiologie, de praedestinatieleer en de doopleer nog maar te zwijgen.

Zal ik dus Berkouwer's critiek op Barth's theologie niet geheel en al moeten bijvallen?

Het schijnt zo, en toch kan ik mijn bedenkingen tegen de jongste ontwikkelingsvormen van Barth's theologie niet precies zó formuleren als Berkouwer doet.

Wel wil ik niet verhelen, dat ik ook Miskotte's afwijzing van de critiek, die Berkouwer op Barth heeft (vg. de beide artikelen over *De Triomf der genade* in het tijdschrift ,,Kerk en Theologie'', jaarg. 1955, 1 en 2), niet vermag te volgen. Het is m.i. gemakkelijker beweerd dan bewezen, dat Barth in zijn theologie als ,,rationelle Bemühung um das Geheimnis'', wanneer hij zijn beschouwingen geeft over de verhouding van schepping en verzoening, over de ,,ontologische onmogelijkheid der zonde'', ,,das Nichtige'', de ,,gehoorzaamheid'' van

Jezus Christus in zijn leven, lijden en sterven als de meest essentieel-Goddelijke eigenschap (i.p.v. hierbij primair aan een eigenschap van de Middelaar als mens te denken), enz. enz. met precies dezelfde randproblemen bezig is, die ook als aporieën der christelijke verkondiging reeds in de Schrift opduiken!

Ik reageer dan ook heel anders dan Miskotte op Berkouwer's gedurig weer teruggrijpen op het Schriftgetuigenis met de inleidende verklaring, dat „de Schrift op een andere wijze spreekt". Terwijl Miskotte dit „niet om aan te horen" vindt, acht ik dit veeleer een juiste en in de confrontatie met Barth's „Kirchliche Dogmatik" niet overbodige herinnering aan het reformatorisch Schriftbeginsel. Ik wil wel eerlijk bekennen, dat ik van het ogenblik af, dat ik mij kon gaan verdiepen in de *pars materialis* van Barth's „Kirchliche Dogmatik", zoals die van Band II1 af begon te verschijnen, ik met de jaren sceptischer ben geworden ten aanzien van de Schriftmatigheid van Barth's dogmatische uiteenzettingen. En dat ondanks het feit, dat Barth zo heel vaak prachtige proeven van toepasselijke uitleg van Schriftuurplaatsen geeft, juweeltjes van theologische exegese, waar iedere Woordverkondiger winst mee kan doen. Toch staan zulke passages vol áánsprekende Schriftuitleg – meestal in kleine letter afgedrukt – naar mijn overtuiging niet op hun plaats; d.w.z. niet op de plaats, waar ze zouden moeten staan als „het Schriftbewijs" werkelijk door Barth gevoerd werd. Zij schijnen mij telkens meer illustratie-achteraf, dan „enige" bron der verkondiging, die ook de dogmatische gedachtengangen normeren moet.

Uit deze laatste opmerkingen kan wel reeds duidelijk zijn geworden, dat ik Berkouwer's hoofdbedenking tegen Barth: de overschrijding van de grenzen der Openbaring, welke het Schriftgetuigenis aan ons stelt, en dat wel een overschrijving op grond van een speculatief-constructief dogmatisch denken, *in wezen juist acht.*

Niettemin schijnt mij de uitwerking van deze hoofdbedenking nog met vele misverstanden ten aanzien van Barth's eigenlijke bedoeling vermengd. Ik zie – mèt Miskotte – veel meer „strenge zakelijkheid van het bedoelde en deels ook van het gebodene" in Barth's dogmatische uiteenzettingen (*Kerk en Theologie*, 1955, blz. 110) dan Berkouwer.

Enkele van deze misverstanden in Berkouwer's boek ten aanzien van onderdelen van Barth's theologie moge ik ten slotte kort signaleren.

Wat „De triomf der schepping" als eerste concrete toelichting van

de triomf der genade betreft, bij de behandeling hiervan, zowel in het beschrijvende als in het beoordelende deel, heeft Berkouwer Barth telkens speculatief-,,ontisch", anders gezegd realistisch-metaphysisch, verstaan, terwijl m.i. Barth deze ,,Ontik" veel stelliger door de Woordverkondiging wil laten omvangen blijven dan Berkouwer heeft ingezien. Het is dan ook onjuist te menen, dat bij Barth ,,het nietige" door de toorn Gods *ontstaan* zou zijn (blz. 66); en dat het er ,,van den beginne" volgens Barth zou geweest zijn, ,,zo zeker als Gods ja van den beginne zijn neen impliceert" (blz. 67). De verhouding van schepping en verzoening, anders gezegd: van schepping en genadeverbond wordt door Barth ook veel minder ontisch-speculatief bedoeld dan Berkouwer meent. Speculatie zonder meer zou het geweest zijn, wanneer Barth het over elkaar heenschuiven van ,,verzoening" en ,,schepping" van uit de leer van Gods *eeuwig decreet* zou hebben toegelicht. Maar dat doet hij juist niet. Hij wil het radicaal en consequent ,,von Christus her", oftewel ,,Jesucentrisch" doen. Zodoende kan Barth dan ook in zijn *Kirchl. Dogmatik* III1 (S. 261 ff.) poneren, dat de schepping ,,die *formale* Voraussetzung des Bundes" kan genoemd worden, en de Gnadenbund de ,,materiale Voraussetzung der Schöpfung." Terwijl de schepping ,,geschichtliche Vorrang" heeft vóór de Gnadenbund, heeft dit genadeverbond ,,sachliche Vorrang" vóór de schepping.

Bij de uitwerking van het triomfantelijke der souvereine genade Gods als ,,triomf der verkiezing" vergeet Berkouwer m.i. ernstig genoeg te rekenen met de ,,open situatie", welke Barth in zijn Christocentrische leer der verkiezing (Jezus Christus = het *fundament* der verkiezing!) radicaal-kerugmatisch bedoelt. En men dus ook op dit punt Barth niet te spoedig van ontische speculatie over verkiezing en verwerping, als in Christus' lijden en sterven en opstanding verwerkelijkt en geproclameerd, verdenken moet. Het bedenkelijke van Barth's praedestinatie-leer schuilt voorts dan ook veel minder in de zgn. verzwakking van het appèl op het geloof, dat in de prediking van het Evangelie altoos ongeschonden moet blijven zal men in zijn dogmatische bezinning niet verdolen (Berkouwer, *a.w.*, blz. 105 vv.; 263 vv.), – dan in de geforceerd-kerugmatische stagnatie van een noodzakelijk trinitarische ontplooiing van het praedestinerende heilshandelen Gods. Ik heb er mij dan ook over verbaasd, dat Berkouwer zo gevaarlijk veel plaats geeft aan de dogmatische betekenis van het anthropocentrisch gegeven van de *menselijke beslissing* tegenover de boodschap van het Woord Gods en daarbij nauwelijks ruimte

geeft aan de overweging, dat Barth tekortschoot in het inwerken van de *pneumatologische* dimensie in de kerugmatische verkondiging van het Evangelie der verkiezing. Ik vrees wel enigszins, dat Berkouwer hiertoe niet kon overgaan, omdat hij het verzoenend heilshandelen Gods als werk van de H. Geest niet wil zien als volle *revelatio*, i.p.v. als *illuminatio*, welke opgesloten blijft binnen de sector van de *toeeigening* van Gods heilswerk, dat in Christus als „revelatio" volkomen af, behoort beleden te worden.

Reeds in de vorm, waarin Barth tot dusverre zijn praedestinatieleer gaf, en waarbij – zoals Berkouwer zelf zegt (blz. 110) – het „er hem kennelijk om te doen is te accentueren, dat het in de verkiezing gaat om de daad van Gods vrije genade, die aan de mens *gepredikt* wordt en door hem dan *in geloof* moet worden aangenomen", heb ik er weinig moeite mee, Barth's leer in harmonie te brengen met zijn verwerping van de apokatastasis. Hoeveel rijker zou deze harmonie echter kunnen worden geadstruëerd, wanneer ook de pneumatologische dimensie van het praedestinerende heilshandelen Gods door Barth zou worden uitgewerkt! –

En wat nu eindelijk de *triomf der verzoening* aangaat, zoals Barth die uitwerkt als een specimen van de doorvoering van Gods triomferende genade, hoewel ik te dezen opzichte met Berkouwer instem, waar hij verzet aantekent tegen Barth's theopaschitisme – hoe ben ik zelf niet geschrokken, toen ik op mijn dogmatisch privatissimum van de laatste winters bij de analyse van *Kirchl. Dogm.* IV1 stiet op die verrassende uitleg van de kenosis Christi als essentieel-goddelijke, zich als God manifesterende deelname aan lijden en ...*gehoorzaamheid!* – toch zijn ook hier Berkouwer's beschrijving en beoordeling van Barth niet vrij van misverstanden en onjuistheden, die m.i. voortkomen uit een onvoldoende in rekening brengen van de kerugmatische geladenheid van Barth's gedachtenvoortgang. Het is onjuist – dat zeg ik weer mèt Miskotte (*Kerk en Theologie*, 1955, blz. 112), „dat er bij Barth geen voortgang zou zijn vàn vernedering náár verhoging", en dat Barth het ná elkaar van vernedering en verhoging zou vervangen door de gelijktijdigheid" (*Triomf der genade*, blz. 126). De opwekking van Christus door den Vader is bij Barth wel degelijk een nieuwe, *bijzondere* daad Gods, die op het Kruis volgt.

Ook is er m.i. geen reden om Barth lastig te vallen over zijn leer der plaatsvervanging, zoals die in K.D., IV1 ontvouwd wordt. Is het wel zo'n „nieuw aspect" in de zin van een „Erneuerung", als Barth leert, dat het in de plaatsvervanging door Christus „niet gaat om iets

buiten ons om, dat dan *daarna* en *achteraf* op ons wordt *toegepast*, maar wijzelf sterven in en met Christus'' (Berkouwer, *a.w.*, blz. 127, 313 vv.)? Het wil ons voorkomen, dat dit een streng geloofszakelijk vertolken is van de inhoud van het Schriftgetuigenis, waar een prediker als Dr Kohlbrügge gaarne ja en amen op zeggen zou. Al geef ik overigens wel toe, dat Barth het zichzelf uitermate moeilijk heeft gemaakt om dit Kohlbrüggiaans accent op het kerugma der plaatsvervanging voluit klankvol te doen zijn, omdat Barth, in tegenstelling met Kohlbrügge, het Christologisch accent op het werk der verzoening zozeer bindt en laat beginnen met het *Godzijn* van Christus in plaats van met Diens *mens-zijn* (Ecce homo!).

Hoezeer er nu echter ook reden moge zijn te constateren, dat er naast veel licht ook schaduwplekken zijn in dit boek van Berkouwer als Gereformeerd theoloog over Barth, alles sâamgenomen kan niettemin gezegd worden, dat het open gesprek tussen het Nederl. Calvinisme en het Barthianisme in een geest van ongeveinsde toenadering op gang gekomen is.

EEN OFFICIËLE VERANTWOORDING DER LABADISTEN

DOOR

J. VAN GENDEREN

Apeldoorn

I

De vestiging van de Labadisten op het Waltha-slot bij Wieuwerd veroorzaakte grote ongerustheid in Friesland. Zij hielden er nog maar enkele maanden verblijf, toen de Synode, die op 1 Juni 1675 en volgende dagen te Leeuwarden vergaderde, het reeds nodig vond, dat er maatregelen tegen hen werden genomen. Een daartoe benoemde commissie rapporteerde over het „pernitieus en Landt en kerck beroerende quaet in het drijven der Labadisten". Zij kwam tot de conclusie, dat hiertegen met strengheid en ijver gewaakt diende te worden, en stelde een aantal kerkelijke en politieke middelen voor tot „inbindinge van de secte en maximes der Labadisten". De Synode ging hiermee volkomen accoord, en wendde zich met een request tot de Staten van Friesland. Van de Overheid werd gevraagd, dat zij deze secte of althans haar leidslieden uit de provincie zou doen vertrekken[1]).

De Staten konden er echter nog niet toe besluiten om zulke drastische maatregelen te nemen. In elk geval wilden zij de Labadisten niet onverhoord oordelen. Op 12 Juni delegeerden zij de zaak aan Gedeputeerde Staten en droegen dit college op om „door gecommitteerde uit het midden van haar Edel: Mog: met assumtie van twe of drie gecommitteerde uit de Deputaten Synodi so sich te informeren ende onderstaen door eygen bekentenisse der soo genaemde Labadisten van hun Lere, beschuldiginge der Gereformeerde Kercke ende quasi publycke oeffeninge van Godtsdienst tot Wiewert ende wat verder tot nootsaekelijcker kennisse van den staet die materie aengaende soude mogen dienen".[2])

De Deputaten van de Synode van Friesland zonden aanstonds een schrijven aan Gedeputeerde Staten, waarin zij hun diensten aan-

[1]) *Acta van de Synode van Friesland*, 1675, art. 24, 44, 45 (Oud Synodaal Archief, 's-Gravenhage). Vgl. E. J. Diest Lorgion, *De Nederduitsche Hervormde Kerk in Friesland*, Groningen 1848, blz. 150–156.

[2]) Resolutie van de Staten van Friesland, volgens een afschrift in de *Acta Classis Doccumanae*, 5 Juli 1675 (Archief van de Classis Dockum).

boden en in beleefde termen op spoed aandrongen ,,om deselve saecke bij de eerste occasie, met eenen heiligen iever aen te nemen, Gecommitteerde te maecken, ende op het voorsightigste uyt te voeren, door sodaenige gevoeglycke gewigtige ende nodige middelen, als U Ed: Mog: sullen nodigh ende goetvinden te behoren, ten einde door tarderen en langen vertoeven, dit schadelyc, ergerlyck en kanckerend quaed, niet meer bevestige''. Zij vreesden het ontstaan van scheuring in de gemeente en het toenemen van ketterijen en dwalingen, en spraken zelfs van ,,het woelen des Satans, door syne quade instrumenten in dese laeste daegen''.[1])

Gedeputeerde Staten benoemden op 9 Juli een commissie, bestaande uit de heren Aylva, Glinstra en Winter, die samen met de kerkelijke ambtsdragers, die de Deputaten Synodi hiervoor zouden aanwijzen, een onderzoek moesten instellen en daarover rapport uitbrengen.[2])

Uit verschillende bronnen weten wij, dat de hoogleraar Witsius de woordvoerder van deze politiek-kerkelijke commissie was.[3]) Behalve aan zijn functie had hij dit waarschijnlijk te danken aan zijn reputatie als schrijver van een werk over het Labadisme.[4])

In Juli of Augustus 1675 zijn de Labadisten voor de commissie verschenen. Wel verklaarden zij vooraf, dat zij een onderzoek naar hun opvattingen overbodig achtten. Zij hadden zich immers duidelijk verklaard in verschillende werken, die zij hadden uitgegeven. Niettemin weigerden zij niet om rekenschap te geven van hun gevoelens. Mondeling en schriftelijk beantwoordden Yvon en Dulignon de vragen, die Witsius stelde. Het ging inderdaad over de leer, de beschuldigingen, die tegen de kerk werden ingebracht, en de wijze, waarop de Labadisten hun godsdienst uitoefenden. Over en weer bediende men zich van het Latijn.[5])

---

[1]) *Journael voor de Ed: Mo: Heeren Gedeputeerde Staten van Frieslandt de anno 1675*, 9 Juli 1675 (Rijksarchief te Leeuwarden).

[2]) *Journael*, 9 Juli 1675.

[3]) P. Yvon, *Leere van den H. Doop en desselfs suyvere Bedieninge*, Amst. 1683, blz. 216; A. M. à Schurman, Εὐκληρια *seu melioris partis electio*. Pars secunda, Amst. 1685, pag. 46.

[4]) J. van der Waeijen en H. Witzius, *Ernstige Betuiginge der Gereformeerde Kercke aen hare Afdwalende Kinderen*, Amst. 1670. Vgl. J. van Genderen, *Herman Witsius*, 's-Gravenhage 1953, blz. 190–194.

[5]) De *Acta Classis Doccumanae*, 4 Oct. 1675, art. 2, bevatten een volledig afschrift van de vragen en antwoorden. Het originele rapport der commissie trof ik in geen archief aan. Bij A. Ypey en I. J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, Derde Deel, Breda 1824, Aanteekeningen, blz. 62–64, vindt men de Latijnse tekst van vraag 1 en 12 en het besluit, dat op vraag 22 volgt.

II

Hier volgt een overzicht van dit godsdienstgesprek, dat twee dagen duurde. De eerste dag werden 22 vragen gesteld, en de tweede dag nog 11.

1. Om te beginnen wordt gevraagd, of de Labadisten de leer van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, Heidelbergse Catechismus en Synode van Dordrecht in alles erkennen als rechtzinnig en schriftuurlijk. Zij geven ten antwoord, dat zij daarmee in alle oprechtheid instemmen. Zij wensten wel, dat deze heilzame leer eveneens in de harten ware afgedrukt en in de zeden uitgedrukt. Zij menen, dat daar nogal iets aan ontbreekt!

2. Op de vraag of zij van harte geloven, dat de kerkelijke orde en liturgie in overeenstemming is met de instelling van Christus en de Apostelen, antwoorden zij, dat zij die wel in het algemeen, maar niet woordelijk kunnen onderschrijven. Zij achten zich niet verplicht om de liturgische geschriften letterlijk te gebruiken.

3. De derde vraag heeft betrekking op de kerk. Erkennen de Labadisten de kerken, waarin deze leer en orde, zij het met gebreken, gehandhaafd wordt, als ware kerken van Christus? Geantwoord wordt, dat dan de zuivere leer ook werkelijk oprecht aanvaard, en de kerkelijke tucht ook naar behoren toegepast moet worden. Verder wordt gesproken over de ware leden der kerk en de vereisten voor de predikanten.

4. Werkt de Heilige Geest naar hun mening nog in de Gereformeerde Kerken van Nederland? Dat durven de Labadisten niet te ontkennen.

5. Heeft de bediening van de sacramenten ook betekenis voor het geloofsleven? Of menen zij, dat eenvoudige vromen, die hierover roemen in de Here, zichzelf en anderen bedriegen? Dit laatste willen Yvon en Dulignon niet beweren.

6. Moeten sommige Labadisten niet belijden, dat zij in de schoot der kerk zijn wedergeboren en er vele geestelijke zegeningen hebben ontvangen? Inderdaad.

7. Staat het vast, dat God daarna met zijn Geest van de kerken geweken is? Het antwoord luidt: God Zelf weet, in hoeverre Hij met Zijn Geest van de gewone kerken geweken is. Wij weten het niet.

8. Is het dan geoorloofd om een kerk, die door God niet verstoten is, ja waarin Hij wonen wil door de Heilige Geest, een menigte honden en zwijnen en een synagoge des Satans te noemen? Ook Yvon en

Dulignon keuren dit af. Zij hebben echter nooit iets dergelijks uitgesproken.

9. Willen zij beslist niets weten van een gemeenschap met de kerk, die de snode stellingen van Socinianen en Pelagianen constant verwierp, de zelfverloochening leert, ijverig aandringt op de geestelijke practijk der godzaligheid en zich ernstig tracht te reformeren? De Labadisten geven te kennen, dat zij van tweeërlei gemeenschap willen spreken: algemene en bijzondere gemeenschap. Voor een gemeenschap in de tweede zin is het eis, dat de zelfverloochening, de practijk der godzaligheid en de bedoelde reformatie werkelijkheid zijn.

10. Willen zij gemeenschap onderhouden met de Friese kerken? Hoewel dankbaar, dat de Deputaten zich uitspraken zoals zij in de vorige vraag deden, nemen de Labadisten toch nog maar liever een afwachtende houding aan. Zij kennen deze kerken nog te weinig.

11. Hoe oordelen zij over de gelovigen, die de kerk trouw blijven, al betreuren zij haar gebreken? Hun antwoord is, dat het veiliger is om geen gemeenschap te hebben met de verkeerde elementen in de kerk, die men in geen geval tot de gemeenschap der heiligen en het Heilig Avondmaal mag toelaten. Het is de roem der ware kerk, dat zij de kwaden niet kan verdragen.

12. Op de vraag, of zij menen, dat God hun gebood het vaandel der scheiding op te heffen, antwoorden zij zonder meer ontkennend.

13. Maar handelen zij naar hun geweten, en vervullen zij de plicht der liefde wel, als zij de kortste weg naar de hemel kennen, en hun naaste dan toch niet toeroepen, dat hij zich bij hen moet voegen? Zij willen echter geen proselieten maken als de Quakers en dergelijken. Zij wachten rustig en nederig af, en willen niet, dat iemand tot hen komt, tenzij de Hemelse Vader hem trekt, evenmin als zij iemand wegsturen, die Hij tot hen zendt.

14. Zijn zij van mening, dat de strijdende kerk hier op aarde voor alle smetten der zonde bewaard blijft? Is het met hun gemeente zo gesteld, en zal dat ook zo blijven, wanneer zij tien of twintig maal zo groot wordt? Dat hebben zij nooit gedacht of beweerd.

15. Belijden zij, dat de Heilige Schrift de enige en volkomen norm is voor geloof en leven? Deze vraag wordt bevestigend beantwoord.

16. Nu wordt een vraag gesteld betreffende de rustdag. Heeft God een bepaalde dag aangewezen, die geheiligd moet worden aan Zijn dienst, door het nalaten van alle slaafse werk en door het houden van godsdienstoefeningen? Hier nemen de Labadisten de gelegenheid

waar om hun standpunt breedvoerig uiteen te zetten. Zij zijn een vrijere opvatting van de Zondag toegedaan.

17. Dan wordt nog gevraagd, hoe zij hun eigen vergadering beschouwd willen hebben: als een gezelschap, als een gereformeerd klooster of als een kerk? In hun antwoord noemen zij zich een bijzondere, maar ware kerk. Hun gemeente vertoont het beeld van de eerste christelijke gemeente te Jeruzalem.

18. Heeft deze kerk dan ook herders, ouderlingen en diakenen? Er zijn herders, en er zijn er, die als ouderlingen en diakenen fungeren, voorzover het voor de stichting van deze vergadering van belang is.

19. Verder worden vragen gesteld over de roeping, examinatie en bevestiging van hun herders, over de bediening van de sacramenten en de regering van hun gemeente. Vooral over de Doop zijn de Labadisten in hun antwoord uitvoerig. Zij zetten hun bezwaren tegen de kinderdoop uiteen.

20. Is er een ordelijke kerkelijke huwelijksbevestiging? Toegegeven wordt, dat men in Altona huwelijken sloot zonder dat de Overheid ervan wist.

21. Hebben zij voor hun boeken een drukker en laten zij de theologische werken approberen zoals het behoort? Om tweeërlei reden laten zij boeken drukken: om de laster te weerleggen en om de godsvrucht te bevorderen. De censuur van de broeders gaat over de uitgegeven of uit te geven werken.

22. Nemen zij de laster voor hun rekening, waarvan voorbeelden worden gegeven? Hoe oordelen zij over de kerken? Kortom, erkennen zij de Friese kerken als ware kerken? Zij distanciëren zich van de laster, waarvan sprake was. Hoe zij dan wel denken over de Friese kerken, hebben zij reeds gezegd.

Hierop volgt een besluit, waarin de Labadisten verzoeken, dat men geen geloof zal hechten aan allerlei geruchten en beschuldigingen. Zij bedoelen de ere Gods, het heil der kerk, de stichting van de naaste en hun eigen heiligmaking.

23. Kennen zij nog andere gronden voor echtscheiding dan overspel en kwaadwillige verlating? Neen.

24. Houden zij het voor kwaadwillige verlating, als een van beide echtgenoten de ander toestaat naar de regel van hun vergadering te leven? Dit wordt beslist ontkend.

25. Staat het oordeel hierover aan hun vergadering, aan ieders consciëntie of aan de Overheid? Zij willen het recht van de Overheid wel erkennen.

26. Vinden zij het geoorloofd, dat kinderen zich tegen de wil van hun ouders bij hun vergadering voegen? Zij achten het geraden om de toestemming van de ouders te vragen. Maar men moet God meer gehoorzaam zijn dan de mensen.

27. Wordt de kinderdoop als schriftuurlijk beschouwd en daarom bediend? Het antwoord is reeds gegeven.

28. Geloven zij, dat de rechtvaardiging alleen geschiedt op grond van Christus' gehoorzaamheid, en dat het geloof fungeert als een instrument, waardoor wij de gerechtigheid van Christus aannemen en ons toeëigenen? Dit wordt beaamd.

29. Moet een onwedergeborene het Woord van God lezen en de plichten van de godsdienst waarnemen? Of is het beter, dat hij Gods ingrijpen afwacht, en zich intussen laat leiden door iemand, die van de wegen Gods door ondervinding weet, ook al kan hij niet begrijpen, hoe diens raadgevingen met de Heilige Schrift overeenstemmen? Het eerste wordt bevestigd, het tweede ontkend.

30. Kennen zij een drievoudige staat van de mens: de staat van de wedergeborenen, die van degenen, die op weg zijn naar de wedergeboorte, en die van de onwedergeborenen? Wat houdt deze tussenstaat dan in? De Labadisten geven op deze vraag een tamelijk ontwijkend antwoord. Zij menen, dat de uitverkorenen voor hun daadwerkelijke wedergeboorte in de regel verschillende affecten van de genade van Christus gevoelen. Het voorbeeld is Nicodemus.

31. Behoren de gelovigen elke dag geregeld te bidden, ook al voelen zij zich daartoe misschien niet opgewekt door de Geest der gebeden? De gelovigen behoren gedurig te bidden, al is het gebed zonder de Geest der gebeden niets. Het is niet noodzakelijk om Diens inwerking altijd te gevoelen.

32. Moet er voor en na de maaltijd gebeden en gedankt worden? Hier willen de Labadisten wezen en vorm onderscheiden. De vorm is niet noodzakelijk, al is het een stichtelijk gebruik.

33. Laten zij kort en duidelijk verklaren om welke dringende redenen zij zich hebben afgescheiden van de kerkelijke gemeenschap met alle Gereformeerde kerken. Antwoord: Wij hebben reeds uiteengezet, om welke reden wij de voorkeur geven aan de staat van afzondering van de wereld. De gemeenschap met kerken, die in leer en practijk waarlijk gereformeerd zijn, schuwen wij niet, maar wij hebben ook al verklaard, dat wij haar toestand eerst moeten onderzoeken.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

III

De Labadisten konden in hun antwoord meermalen verwijzen naar hun ,,Declaratio fidei". Hiermee wordt bedoeld: ,,Veritas sui vindex seu solennis fidei declaratio Joh. de Labadie, Petri Yvon, Petri du Lignon Pastorum", Herfordiae 1672.[1]) In 1672 verscheen nog een supplement: ,,Den Tabernakel Gods ontdekt".[2])

Het ligt voor de hand om de apologie van 1675 met dit vroegere verweer te vergelijken.

1. ,,Veritas sui vindex" en ,,Den Tabernakel Gods ontdekt" blijken dan belangrijker bronnen voor de kennis van het Labadisme te zijn dan de verklaring van 1675. Bij dit godsdienstgesprek hadden zij slechts een antwoord te geven op bepaalde vragen, terwijl zij in genoemde geschriften hun opvattingen naar believen konden uiteenzetten, thetisch zowel als antithetisch.

Na het betoog in ,,Veritas sui vindex" bevat het derde antwoord van Yvon en Dulignon niet veel nieuws meer.[3]) Het is de Labadisten niet genoeg, als het Woord van God getrouw wordt verkondigd. Het moet ook werkelijk worden aanvaard. Sterk wordt de heiligheid der kerk geaccentueerd. De ware kerk is daar, waar men zich aanstelt naar het zuivere Woord Gods, verwerpende alle dingen, die daar tegen zijn, houdende Jezus Christus voor het enige Hoofd. De ware leden der kerk zijn degenen, die de enige Zaligmaker Jezus Christus aangenomen hebben. Deze passages uit art. 29 van de Ned. Geloofsbelijdenis zijn wel de sterkste argumenten[4]).

---

[1]) Deze *Declaratio fidei* werd in 1671 reeds uitgegeven in het Frans, en daarna in het Nederlands en in het Duits. De Latijnse editie van 1672 is veel uitgebreider en wil voor een deel een weerlegging zijn van de geschriften van Hundius, predikant te Kleef, Pauli, hoogleraar te Hamm, en van zes Schotse predikanten in Nederland (*Veritas sui vindex*, Herfordiae 1672, pag. 5). Onder de titels: *Verklaring des Geloofs*, Herfort 1672, en *Tweede deel der Verklaringe des Geloofs*, Herfort 1672, verscheen dit werk ook in onze taal.

[2]) *Den Tabernakel Gods ontdekt, of De ware en rechte Leere van de Kerke, tonende dat sy een geheel ander Lichaam is als de Werelt, en ganschelik van haar is afgescheiden. Dienende tot bevestinge van de Verklaringe des Geloofs*, gestelt door Jean de Labadie, Pierre Yvon, Pirre du Lignon, Herders, Herfort 1672.

[3]) Vgl. reeds J. de Labadie, *Le Discernement d'une véritable Eglise*, Amst. 1668, p. 50: ,,qu'il faut voir en elle vraye Sanctification et Sainteté, vraye obeissance à l'Evangile et à ses lois, vray amour de Dieu en du Prochain, et vraye pratique de vertus, pour la juger vraye Eglise."

[4]) Cf. *Veritas sui vindex*, pag. 85. De vereisten voor de ware herders zijn in 1675 iets anders geformuleerd dan in *Veritas sui vindex*, pag. 93 seq. In het derde antwoord luiden ze:

,,1. ut in illius caulam per ostium ingrediantur. 2. ut sese in illud istud ostium non ingerant vel intrudant sed exspectent donec janitor ipsis aperiat. 3. ut oves suas cognos-

Van groot belang is het antwoord op de negende vraag, waarin onderscheid wordt gemaakt tussen algemene en bijzondere gemeenschap. De bijzondere gemeenschap houdt meer in dan wederzijdse liefde en verdraagzaamheid, het is een innige zielsverbondenheid, die door het zegel van het Heilig Avondmaal wordt bevestigd. Hiervoor moet de geestelijke practijk der godzaligheid en met name de zelfverloochening realiteit zijn, althans ,,in het algemeen" en ,,bij de meesten".

Niet de belijdenis van het geloof maar de beleving is beslissend voor het al of niet kerk zijn. Wel behoeft de kerk nog niet te bestaan uit enkel wedergeborenen, wel kunnen hypocrieten insluipen, maar het merendeel der leden moet wedergeboren zijn, zal van een kerk van Christus gesproken kunnen worden.[1]) Hieruit vloeit voort, dat men over de wedergeboorte van anderen moet kunnen oordelen. Daarvoor dienen de kenmerken der ware christenen, die in het negende antwoord nogmaals worden genoemd.[2])

2. In het algemeen sluit de verklaring van 1675 zich bij de ,,Declaratio fidei" aan. Na de dood van De Labadie is het Labadisme niet van karakter veranderd. Wel komt hier en daar uit, dat Yvon zakelijker en consequenter was dan De Labadie.

De doopsbeschouwing is blijkens het negentiende antwoord als volgt: In wezen gaat de gemeente inzake de Doop wel accoord met de leer der kerk, maar zij meent, dat de dienaren van het Nieuwe Verbond niet verplicht worden om pasgeboren kinderen met water te besprenkelen. Er is geen enkel voorschrift van Christus, noch enig voorbeeld der Apostelen, dat er toe noopt. Daarom laat zij vrij, wat de Ned. Geloofsbelijdenis als noodzakelijk schijnt te stellen. Zij is de mening toegedaan, dat het beter is om enige tekenen van de Geest van de Doop of wedergeboorte af te wachten. Wanneer die tekenen

---

cant, quo nominatim eas vocare possint. 4. ut eas fideliter ad pascua veritatis et justitiae deducant. 5. ut illis in semitis recte ad Deum per Christum tendentibus praeeant, typosque sese praestantes gregi. 6. ut ipsi velut sibi summa cura attendant. 7. ut sancta fideliter tractent, profanisque ea non porrigant. 8. ut sint sobrii, ab avaritia alieni, humiles, pacifici, bonorum amantes, ad docendum apti, zelo Dei ejusque domus ardentes".

[1]) Vgl. *Den Tabernakel Gods ontdekt*, blz. 225: ,,Dat wanneer men wil considereeren, of een Vergaderinge de Werelt is, en een Vergadering van Wereltlingen, dan of het is een Kerke, en een Vergadering van ware Christenen, soo en meet men die niet af na hare woorden, en na hare Belijdenisse etc.: maar na de Personen die deselve t'samenstellen". En deze personen zijn te kennen aan hun grote verandering, *a.w.*, blz. 248.

[2]) Over het Labadistisch kerkbegrip: G. Oorthuys, *Jean de Labadie en het Labadisme*, in *Kruispunten op den weg der Kerk*, Wageningen (1935), blz. 110–117, 142–148.

zich voordoen, houdt zij het ervoor, dat het water allerminst geweerd mag worden van hen, die de Geest, zoals Petrus zegt, ontvangen hebben. Dit is het gevoelen van deze gemeente en de practijk stemt ermee overeen, maar het is voor haar geen absolute wet, laat staan dan voor anderen. Daarom veronachtzaamt zij echter niet, wat op het heil der kinderen betrekking heeft: zij wijdt hen immers met hartelijke en zeer bewogen gebeden aan God, roept Zijn genade om Christus' wil voor hen in, erkent nederig en oprecht, dat zij de wedergeboorte, de rechtvaardiging en de heiligmaking nodig hebben, en smeekt God dringend, dat Hij hen wil doen delen in de weldaden, die Christus voor de uitverkorenen verwierf, en hen zo in Zijn nieuwe verbond wil opnemen. Tenslotte betuigt zij voor Gods aangezicht, dat zij geen kinderen wil hebben of opvoeden dan om Gods wil, en om de eer van Zijn Zoon, aan Wie zij ze geheel opdraagt en toewijdt. Intussen keurt zij een herdoop af, en laat zij geen Anabaptistische dwalingen toe.

Terwijl de Labadisten de kinderdoop aanvankelijk nog meenden te kunnen funderen op de hypothese van een wedergeboorte der kinderen, voor welke veronderstelling drie gronden werden aangegeven: het geloof der ouders, de ware heiligheid van het huwelijk en een of ander bijzonder teken der wedergeboorte[1]), zijn Yvon en Dulignon hier al een stap verder gegaan: uitstel van de Doop is beter. Wanneer niet Gods belofte, maar de innerlijke genade door het sacrament verzegeld moet worden, en men daar eerst blijken van wil zien, moet men wel terugschrikken voor de doop van kinderen, de uitzonderingen daargelaten. Intussen wil men geen herdoop invoeren. De Labadisten geven de Anabaptisten niet toe, dat de kinderen de genade, waarvan de Doop spreekt, niet nodig hebben en niet deelachtig kunnen worden.[2])

Ook over de rustdag hebben de Labadisten zich in deze verantwoording duidelijker verklaard dan in de „Declaratio fidei''.[3]) Naar hun mening waren er in het sabbatsgebod twee dingen van ceremoniële aard. Het eerste was de eigenaardige afzondering van de zevende dag als heiliger dan de andere dagen, en het tweede was de uiterlijke rust van het gewone werk, die oudtijds door God streng bevolen werd. Alle Christenen zijn het er nu echter over eens, dat geen van

[1]) *Veritas sui vindex*, pag. 136. Later heeft Yvon het radicale standpunt breder uiteengezet in zijn *Leere van den H. Doop*.

[2]) Cf. *Veritas sui vindex*, pag. 137 seq.; Yvon, *Leere van den H. Doop*, blz. 87–95.

[3]) Cf. *Veritas sui vindex*, pag. 247–264.

beide de consciëntie der gelovigen bindt. Daarom komen zij op die dag niet bijzonder samen om God te dienen, en onthouden zij zich niet van het dagelijkse werk.

Wel hebben de meesten een andere dag, namelijk de eerste dag der week voor de sabbat in de plaats gesteld, maar wij menen, dat het bovengenoemde van ceremoniële aard geweest is, en dat het bij de komst van Jezus Christus door Zijn dood en opstanding afgeschaft is. Ook lezen wij niet, dat de ouden zich geroepen achtten om meer samenkomsten te houden op de eerste dag der week. Wij horen evenmin dat Christus of de Apostelen de Christenen te kennen hebben gegeven, dat zij juist op deze dag hun uiterlijke werk moesten staken, zoals de Joden oudtijds was opgelegd. De practijk der kerk geeft ook geen bewijs of steun voor deze mening. Daarom laten wij vrij, wat Christus en Zijn Apostelen vrijlieten, maar wij doen dat niet om de deur te openen voor profaniteit. Want wie in alle oprechtheid geloven, dat zij van de ceremoniën van de sabbat zijn ontslagen, weten wel, dat èn de zevende èn de eerste dag evenals de andere dagen met een oprecht gemoed aan God moeten worden gewijd. Wat in het sabbatsgebod moreel was, nemen zij dan ook niet alleen op de zevende dag in acht, maar breiden het uit over alle andere dagen. Dit is ons geloof en onze practijk is door Gods genade dienovereenkomstig. Wel matigen wij deze met christelijke voorzichtigheid, want wij willen niet, dat dit iemand enige aanstoot zal geven. Daarom nemen wij op de dag, die de dag des Heren wordt genoemd, niet alleen uiterlijk werk ter hand, maar in het algemeen onthouden wij ons er ook gaarne en vrijwillig van, niet om ons eigen geweten, doch om dat van anderen, opdat de wereld van die leer en practijk geen misbruik zal maken.

Deze beide antwoorden achtte Yvon later nog van zoveel belang, dat hij schreef: „dat wij in 't generael approbeerende de Leere in de Geloofs-belijdenis en Catechismus begrepen, nochtans wel expres ons recht gevoelen aengaende den Doop en den Sabbat hebben verklaert". [1])

3. De Labadisten streven er naar om zich vrij te pleiten van allerlei afwijkingen, die hun ten laste worden gelegd. Zij ontkennen, dat zij een echtscheiding bevorderen, als een van de echtgenoten zich bij hen wenst aan te sluiten en de ander niet. [2]) Zij verklaren, dat zij het niet

---

[1]) Yvon, *Leere van den H. Doop*, blz. 227.

[2]) Het is geen wonder, dat hun beschouwing van het huwelijk argwaan wekte. Om zijn beschuldiging te bewijzen, dat de Labadisten in bepaalde gevallen op echtscheiding

juist achten, als jonge mensen zich tegen de wil van hun ouders bij hen voegen.[1]) Zij distanciëren zich uitdrukkelijk van de terminologie, die Schluter had gebezigd, die zich niet ontzag om smalend te spreken van honden, zwijnen en wolven in de kerk, en te schrijven: „Godt de Heere is al langh van onse kercken geweken, wat aengaet de vriendelijcke betuyginge van sijn ghenaden-gunst".[2])

Nu deze felle critiek op de kerk voor de Synode van Friesland een reden was geweest om zich tot de Staten te wenden met het verzoek om maatregelen tegen hen te nemen, erkennen zij in het achtste antwoord, dat het tegen de prudentia en de caritas indruist om de kerk zo te qualificeren, en zeggen zij, dat het absoluut onwaar is, dat zij ooit iets dergelijks hebben uitgesproken. In het twee en twintigste antwoord heet het zelfs infame laster!

4. Soms worden ontwijkende antwoorden gegeven. Omdat er ernstige bezwaren werden gemaakt tegen De Labadie's opvatting van de tussenstaat[3]), drukt Yvon zich terzake zeer voorzichtig uit (vraag 30). Later heeft hij zijn gevoelen in een tractaat duidelijker verklaard.[4])

Meer aanleiding om op hun hoede te zijn hadden de Labadisten bij de zevende vraag. Zij durfden niet te beweren, dat Gods Geest van de kerken van Nederland geweken was, maar zij wilden ook niet toegeven, dat Hij er niet van geweken was. Zij waagden het evenmin om een oordeel uit te spreken over de kerken van Friesland (vraag 10 en 22).

Maar vooral bij het eerste antwoord houden Yvon en Dulignon er een reservatio mentalis op na. Volgens Anna Maria van Schurman

---

aanstuurden, kon W. à Brakel, *Leere en Leydinge der Labadisten*, Rott. 1685, blz. 60 vlgg., zich beroepen op een uitspraak in *Veritas sui vindex*, pag. 152.

[1]) Brakel, *a.w.*, blz. 58, meent te weten, dat men ook kinderen met woorden als: „Wie vader of moeder liefheeft boven Mij, is Mijns niet waardig", trachtte te bewegen om te blijven.

[2]) H. Schluter, *Ken-teeckenen van de Wedergeboorte, vermeert met eenighe Brieven van Kerckelijcke Consideratien*, Amst. 1670, Voor-rede, blz. A 5 en 166. Vgl. J. Koelman, *Historisch Verhael nopende der Labadisten Scheuringh en veelerley Dwalingen*, Amst. 1683, blz. 66; W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, Leipzig 1911, S. 276. Ook uit *Veritas sui vindex*, pag. 78, en Yvon, *Leere van den H. Doop*, blz. 154, blijkt, dat de Labadisten critiek hadden op het schrijven van Schluter.

[3]) Vgl. Van der Waeijen en Witzius, *a.w.*, blz. 368: „maer het maeckt ons in desen seer bedenckelijk dat hij (Jean de Labadie) ghevraegt zijnde, waerse varen souden, die soo in die middel-staet quamen te sterven, aen seker Godsaligh en seer geloofwaerdigh Predikant geseght heeft, dat weet ick niet, dat late ick Gode bevolen."

[4]) Vgl. Yvon's uiteenzetting in *Preservatyf tegen de verleiding*, Amst. 1684, blz. 124–130. Ook hier is Nicodemus het voorbeeld.

zijn alle vragen oprecht en volledig beantwoord.[1]) Dat klopt evenwel niet met de feiten. Gevraagd werd, of de Drie Formulieren van Enigheid „quoad omnes sui partes" werden erkend als rechtzinnig en schriftuurlijk. Het antwoord zegt, dat zij er „sincere et candide" mee instemmen. Behalve dat hier weer een verschuiving te constateren valt van het objectieve naar het subjectieve, is het niet toevallig, dat juist over het „quoad omnes sui partes" gezwegen wordt. Yvon schreef later zelf: „Dese woorden „in alle hare deelen" zijn niet uyt onse penne gekomen – in 't tegendeel soo hebben wyse – expres en met voordacht uytgesloten".[2])

Klaarblijkelijk is het de bedoeling der Labadisten geweest om de commissie en de Staten gerust te stellen.

IV

In hun vergadering van 3 September 1675 ontvingen de Gedeputeerde Staten het rapport van de commissie, waarbij de vragen van Witsius en de antwoorden van Yvon en Dulignon werden overgelegd. Men besloot nog advies te vragen aan de Theologische Faculteit te Franeker.[3]) Het oordeel van de beide hoogleraren Arnoldus en Witsius schijnt voor de Labadisten niet ongunstig te zijn geweest.

Het ging er althans Witsius niet om, dat zij veroordeeld en verdreven zouden worden. Hij wenste, dat zij zich zouden laten overtuigen en terugkeren tot de gemeenschap der kerk. Daarom trachtte hij hen met veel begrip te winnen.[4]) Als theoloog van de Nadere Reformatie vond hij voldoende aanknopingspunten in de antwoorden om een dringend beroep te doen op de Labadisten om een kerk, waarin de waarheid werd beleden en waarvan de Geest nog niet geweken was, niet te verlaten.

De kerkelijke vergaderingen kozen in het algemeen veel scherper positie tegenover het Labadisme. Terwijl de Classis Leeuwarden wel content was met het „Advys van de Theologische Faculteit van

---

[1]) *l.l.*, pag. 46: „non minus candide quam plene".

[2]) P. Yvon, *Besluyt van Schriften sedert eenige tyd aen 't licht gegeven*, Amst. 1686, S. 7-9. (Dit werk citeer ik naar H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik*, Leiden 1879, S. 348 f., omdat ik het niet vond in de Nederlandse en Duitse bibliotheken.)

[3]) *Journael*, 3 Sept. 1675.

[4]) Dit was reeds de strekking van de *Ernstige Betuiginge der Gereformeerde Kercke aen hare Afdwalende Kinderen.* Met het betoog in dat geschrift lopen de gestelde vragen voor een deel parallel.

Franequer"[1]), sprak de Classis Dockum uit, dat bij gebleken halsstarrigheid deze vergadering verboden en haar predikanten verbannen moesten worden.[2]) Op dit standpunt stond ook de Classis Sneek[3]), die de zaak herhaaldelijk aan de orde stelde.

De Synode van Friesland was wel zeer diligent[4]), maar de Staten waren niet bereid om de maatregelen te nemen, die van kerkelijke zijde noodzakelijk werden geacht.

Wellicht heeft het feit, dat enkele leden van de aanzienlijke familie Van Sommelsdijk tot de Labadisten behoorden, hierop invloed gehad.[5]) Maar ongetwijfeld is het mede toe te schrijven aan de welwillendheid, waarmee de commissie van onderzoek en haar woordvoerder Witsius de Labadisten benaderden[6]), en aan de voorzichtigheid, die Yvon en Dulignon bij deze verantwoording aan de dag legden, dat de secte zich in Friesland ongestoord heeft kunnen ontwikkelen.

---

[1]) *Acta Classis Leoverdianae*, 15 Nov. 1675 (Rijksarchief te Leeuwarden).

[2]) *Acta Classis Doccumanae*, 4 Oct. 1675.

[3]) Vgl. het gravamen van 1677 bij Diest Lorgion, *a.w.*, blz. 158.

[4]) *Acta van de Synode van Friesland*, 1676, art. 22; 1677, art. 23; 1678, art. 14, 28; 1679, art. 42; 1680, art. 35; 1681, art. 21.

[5]) Vgl. Ypey en Dermout, *a.w.*, blz. 66 vlg.

[6]) De Labadisten waren hiervoor zeer erkentelijk. A. M. van Schurman schreef: „Sermone Latino peragebatur hoc colloquium cum omni pietate et pace. Proponebantur nostris doctoribus valde humaniter et amice... interrogationes", *l.l.*, pag. 46. Yvon: „soo dankten wij de Heere dat wij te dien male gemoederen en persoonen hadden te informeeren die niet ingenomen waren met vooroordeel tegen de waerheyt, en dien wij het bysonderlick schuldig waren", *Leere van den H. Doop*, blz. 216.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

W. F. Albright, *The Bible after twenty years of Archaeology* (1932–52). Biblical Colloquium, Pittsburgh, Pennsylvania, 1954, ing. $ 0,75.

Deze brochure, 14 blz. tekst en 4 blz. aantekeningen, is een herdruk uit het tijdschrift Religion in Life XXI, 4, 1952, p. 537 ff. Het bevat een opstel van de bekende Amerikaanse archaeoloog, waarin deze een soort van inventarisatie van de winst der archeologie over de laatste 20 jaar maakt. Het is uiteraard een bijzonder interessante publicatie, niet het minst door de uitvoerige bronvermeldingen in de Notes. A. ziet terecht historisch een geweldige terreinwinst, welke een krachtige bevestiging van de bijbelse betrouwbaarheid heeft gebracht. In sommige opzichten gaat de schrijver wel eens te ver, bijv. als hij op grond van een parallel in R. Schamra en Ex. 15 : 17 besluit tot een zeer vroege datering van het Lied van Mirjam. Op deze wijze zou men zeker Jes. 27 : 1 heel vroeg moeten gaan dateren! Ook gaat hij wel wat te veel voorbij aan de moeilijkheden, welke de archaeologie er bij opgeeft, bijv. ten aanzien van de datering van Ai en Jericho! Het stuk is in een iets te geforceerde victoriestijl geschreven en zal onbedoeld het fundamentalisme steun geven. Maar het is een knap overzicht, met élan geschreven, en daarom bijzonder boeiend én leerzaam. Th. C. Vriezen

G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East.* Biblical Colloquium, Pittsburgh, Pennsylvania, 1955, ing. $ 1,—.

Ook dit deeltje in de Colloquium-serie is een overdruk, en wel uit het bekende, leerzame driemaandelijkse tijdschrift The Biblical Archaeologist XVII 1954. Het is minder vlot geschreven dan dat van Albright, zelfs hier en daar wat stroef. De auteur is niet in alle opzichten duidelijk. Hij poneert enkele gewaagde stellingen, bijv. dat de vondst in de tempel tijdens Josia niet Deuteronomium of een gedeelte ervan was, maar „the basic nature of the old amphictyonic covenant". Of we die in 't O.T. terugvinden en waar, wordt niet gezegd. Of 't bijv. met B.B. identiek is of niet, blijkt niet.

Wat de auteur over B.B. zegt, is ook niet overduidelijk; enerzijds „exhibits it... (a) mixture of case law and apodictic law" (14), anderzijds blijkt het geen „law" te zijn, maar „a description of legal policy". Het is blijkbaar in 't begin van de koningstijd uitgegeven, echter niet als „law of the kingship", maar als een samenvatting van oudere landelijke (niet stedelijke!) wetten. Nog merkwaardiger is, wat de schrijver (46) over de profetische prediking schrijft; hoewel er veel punten van overeenkomst van het profetisme met de „nature of the Mosaic covenant" zijn, zou volgens M. de profetische prediking volkomen het verbond

ignoreren of hebben vergeten (immers ze spreken er niet of nauwelijks over!).

De auteur toont zich een verwoed anti-Wellhausiaan, werkt met Noth, zonder hem echt te volgen. Het belangrijkste is wat hij schrijft over de Hethietische verdragen, en daarom is het boekje instructief en een waardevol bezit. Maar een werkelijke verder brengende bijdrage tot het probleem van de Verbondsidee in het O.T. is hiermee nauwelijks gegeven.

TH. C. V.

KERKGESCHIEDENIS

E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the early Church.* Van Gorcum, Assen 1954.

Deze, in voortreffelijk Engels geschreven, dissertatie bedoelt te geven een historisch onderzoek betreffende een probleem dat ook voor de dogmatiek van direct belang is nl. de verhouding van Schrift en Traditie. Schrijfster verwacht van een dergelijk historisch onderzoek een verheldering van de probleemstelling hoewel ze geenszins van mening is dat de historie in dezen normatief kan zijn: That we should not turn to the history of the Church to find there a definite answer to dogmatic questions is to me a matter of course for it is my opinion that even an unanon ymousconsensus fo the first centuries would carry only relative weight. De geschriften, die hier worden onderzocht, zijn de werken van de apostolische vaders, van de apologeten, van Irenaeus en Tertullianus. Dat de apocryphen van het Nieuw Testament uitvallen is wel min of meer voor de hand liggend maar dat ook Clemens en Origenes niet zijn behandeld is, waar het een dissertatie betreft: een werk dat men uit de aard der zaak niet te omvangrijk wil maken, zeer zeker begrijpelijk doch m.i. toch te betreuren. De wijze waarop Dr Flesseman-Van Leer zich verder van haar taak gekweten heeft, verdient veel lof. De auteurs, die binnen haar gezichtsveld vallen, heeft ze grondig gelezen en de hier in aanmerking komende gegevens overzichtelijk en logisch gerangschikt. Aan de hand van haar materiaal komt ze ten aanzien van de apostolische vaders tot de conclusie dat deze de openbaring beschouwen als iets dat op twee manieren tot de mensen komt, nl. in de Schrift en in het onderricht van Jezus zelf, waarbij onder Schrift uit de aard der zaak uitsluitend het O.T. wordt verstaan. Immers in deze periode moet men ook de geschriften van het N.T., voor zover reeds bestaande, beschouwen als deel uitmakend van het complex: ,,traditie'' al vinden we het *woord* traditie er niet zo zeer voor gebruikt. Bij de apologeten valt de nadruk nog meer op de autoriteit van het (natuurlijk, vooral door het ,,Weissagungsbeweis'', christologisch geïnterpreteerde) O. Testament, zijnde dit ,,the only formal authority which the Apologists accept''. Weliswaar vinden we bij Justinus de notie van ,,apostolische geschriften'' maar dit is een gedachte die door geen van de andere apologeten ontwikkeld is. Voor Irenaeus is de enige werkelijke autoriteit ,,de leer van de apostelen'', of, liever nog, ,,de openbaring van Jezus Christus'', welke door hen aan de wereld gebracht werd. Deze apostolische prediking nu vindt men in de traditie van de levende kerk *en* in de schrift, grootheden

die beide, wat de inhoud betreft, met elkaar samenvallen. Met de vaak gehoorde mening dat Irenaeus de Traditie hoger zou stellen dan de Schrift is schrijfster het niet eens en ze weet deze opinie ook aannemelijk te maken hoewel de verhouding traditie-schrift bij Ir. vrij ingewikkeld is. Aan de andere kant is het even onjuist te beweren dat deze kerkvader de traditie aan de H.S. ondergeschikt zou willen maken: de kerk bewaart de waarheid in haar Traditie, onafhankelijk van de Schrift. Dat Irenaeus, als hij de ketters wil weerleggen, met bijbelteksten opereert is omdat de leer van de apostelen in deze schriftwoorden objectief grijpbaar is. Een essentieel verschil tussen Irenaeus en Tertullianus ten aanzien van deze casuspositie is niet aan te tonen: alleen heeft Tertullianus de problemen die hier liggen meer ,,uitgediept''. Na dit geslaagde historische exposé besluit schrijfster met ,,concluding observations''. Met haar conclusies, die deels in het zuiver historische, deels in het systematische vlak liggen, kan ik materieel geheel accoord gaan. Enig formeel bezwaar heb ik wel tegen de wijze waarop conclusies van beiderlei soort hier dooreengemengd zijn. Natuurlijk is er niets op tegen dat men, na tot een historische slotsom gekomen te zijn, ook gevolgtrekkingen maakt ten aanzien van de historische dogmatische vraagstelling van vandaag maar men moet wel onderscheiden. In dit laatste hoofdstuk zijn Bavinck en Tertullianus, Barth en Irenaeus wel enigszins étonnés de se trouver ensemble. In een zin als de volgende: scripture can only be rightly interpreted by tradition but also interpretation of tradition constitutes tradition. We have only to add this is a matter of faith. The Church of God understands Scripture and her interpretation is authorative tradition... but this church we can only believe not know, kunnen we a.h.w. de quintessence van het gehele werk vinden.

A. J. Visser

Walter Nigg, *Het geheim der monniken.* Uitgeverij Ploegsma Amsterdam 1954.

Dit boek bedoelt in de eerste plaats te geven een populaire beschrijving van het monnikendom in de loop der eeuwen; een geschiedenis kan men het niet noemen, daarvoor is het te anecdotisch en te fragmentarisch. Wetenschappelijke pretenties heeft het blijkbaar niet zo zeer, al is het niet in strijd met de uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek. Daarnaast wil het echter niet alleen een beschrijving *van* maar ook een apologie *voor* het monnikenwezen zijn. Dat is de achilleshiel van dit op zichzelf wel boeiende en goed geschreven boek want het rijkelijk nevelachtige ,,nieuwe monnikendom'', in welks komst de schrijver zegt te geloven, heeft zijn kijk op het oude monnikendom hier en daar op fatale wijze beïnvloed. Wanneer hij gaat „profeteren" heeft men wel eens de indruk dat de profetenmantel hier toch een product van een chique pelterijenzaak is en dat de bewondering voor de ruige monniksfiguren wel minder religieus en meer esthetisch (in de geest van Flaubert's Tentation de St. Antoine) bepaald is dan de auteur ons wel zou willen doen geloven. In ieder geval zijn de asceten, die hier de revue passeren, min of meer salonfähig gemaakt en wanneer men, na de lezing van Nigg's stuk over de oudste heremieten, zich weer eens verdiept in een authentiek document als de Apophthemata Patrum; komt

dit welhaast pijnlijk uit. Een positivist als Amélineau, die voor de ascese als zodanig niet de minste sympathie heeft, benadert, ondanks overdrijving naar de andere kant, toch altijd nog oneindig beter het wezen van deze woestijnheiligen dan Nigg. De beschrijving hier van de beginperiode van het monnikendom is dan ook in de hoogste mate onbevredigend en onvolledig. Twee gewichtige factoren worden geheel en al verwaarloosd. Ten eerste dat deze ascese, niet zoals de vertaling zou kunnen aanduiden, een „oefening" was, maar voortkwam uit een radicale vijandschap tegen het lichaam en de materie als zodanig, een gevoelen dat men, hoezeer ook vervuld van een soort weemoedig respect voor de heroïsche figuren die voor 100 % uit deze gedachte leefden, toch door en door onbijbels moet noemen. In de uitspraak van die „Apa" uit de Apophthegmata: „iedere verkwikking van het lichaam is zondig", kan men gerust het motto van al deze mensen zien. Pas met Benedictus komt daar enige verandering in maar Ignatius heeft eerst recht met deze negatieve ascese gebroken. Ten tweede wordt hier grondig verzwegen het sterk egoïstische en egocentrische van deze beweging: het uitschakelen van iedere menselijke ik-gij verhouding, naar de spreuk van die andere woestijnvader: „denk dat er maar twee in de wereld zijn: God en gijzelf". Het moeilijke probleem van de verhouding waarin deze vroege ascese staat tot bepaalde tendenties van de laat-antieke cultuur wordt niet aangeroerd. Na Basilius draagt de tekening minder het karakter van *ver*tekening. Bij de behandeling van Franciscus kan men opmerken dat deze heilige niet voldoende van uit zijn tijd wordt geïnterpreteerd en dat met name de achtergrond van het armoede-ideaal niet duidelijk wordt. Wanneer hij komt tot de bespreking van Dominicus heeft Nigg de neiging om de afstand tussen de stichter en de latere orde veel te groot te maken. Het schilderij in Milaan dat de heilige voorstelt als geloofsrechter, terwijl rondom hem de slachtoffers van het auto-da-fé reeds aan de palen gebonden en met rijshout omgeven worden, mag dan geen juiste weergave van de feiten geven, even onjuist is het om, zoals onze auteur doet, een afgrond te zien gapen tussen Dominicus en de latere dominicaanse inquisiteurs. (Een ironie van het lot heeft trouwens gewild dat een conterfeitsel van de wrede inquisiteur Petrus Martyr, vanwege het mysterieuze gebaar van de vinger aan de mond en de sublieme schilderwijze van Fra Angelico, de omslag versiert.) Fouten als de boven gesignaleerde nemen echter niet weg dat een leek op het gebied der kerkgeschiedenis uit dit boek heel wat kan opsteken en dat ook de vakman door de zeer persoonlijke weergave van Nigg wel geboeid kan worden.

A. J. V.

A. Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirk Volckertszoon Coornhert*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1954 (A'd. diss.).

Dat de auteur na zijn getoonde diepe belangstelling in Coornhert („Dirk Volckertszoon, studie over een nuchter en vroom Nederlander") zijn proefschrift aan deze figuur zou wijden, mag niet verwonderen, te minder waar diens leermeester, Prof. Becker in zijn uitnemende bronnennaspeuringen was voorgegaan. We krijgen in dit proefschrift dan ook een

bezonkener, meer wetenschappelijk en geselecteerd onderzoek van Coornhert's hoofddenkbeelden, met name dat der tolerantie. Interessant is, dat Dr B. zijn studie in dezen wenst vast te schakelen aan Kühn's fraaie werk ,,Toleranz u. Offenbarung" uit 1923, in de zin van een aanvulling, aangezien deze schrijver minder licht had laten vallen op de Nederlander als voorvechter voor algehele geestelijke vrijheid. Overigens had B. het getij mee in de laatste jaren, rondom het herdenkings-congres voor Servet-Castellio, in '53 in Genève gehouden, met zijn verlevendigde warme belangstelling voor deze zestiende eeuwse strijd. Vele en goede litteratuur was hieraan voorafgegaan in binnen- en buitenland, en schr. heeft ze benut.

Wat de studie zelf betreft: na een bespreking van C.'s verdraagzaamheidsgeschriften (I), benevens zijn opvatting over de gebruikelijke bijbelplaatsen in de strijd om het ketterdoden (II), worden de onaantastbaarheid van het geweten, Coornhert's ,,hoogste zaecke", en zijn denkbeelden aangaande de verhouding van kerk en staat in dezen behandeld (III en IV), waarop in de laatste drie hoofdstukken een analyse volgt van zijn denken en bijgevolg van zijn motieven voor godsdienstvrijheid, resp. geleid door rede, geestelijk inzicht en mystieke ervaring. Een goed-overwogen inleiding geeft tenslotte aan het geheel samenhang en achtergrond, waarin hier en daar treffende opmerkingen, al is de beschouwende zijde niet schrijvers sterkste kant.

Als grote verdienste moet daarbij genoemd worden de volstrekte objectiviteit, waarmee deze analyse is doorgevoerd, zowel aangaande Coornhert als zijn tegenpartij: de ,,Wet der Nature" wordt tegen de principieeluitzonderlijke Openbaring gesteld; de barmhartige nodiging Gods tegenover de predestinatie; het Evangelie tegenover de gezaghebbende O.T. Wet (later de leer) enz. Hier worden de dingen rustig tot in hun laatste en diepste consequenties – ook psychologisch – herleid.

In zake de drieërlei motieven voor godsdienstvrijheid zou bij C. misschien kunnen worden volstaan met de rationalistische en de spiritualistische en worden opgemerkt, dat een licht-mystiek waas in zijn tijd het geloofsleven nog als vanzelfsprekend overtogen hield. In elk geval prevaleert bij C. – als schr. ook constateert – het spiritualisme, het ,,geestelijk verstand", dat de eerlijk-overtuigde ketterij voor even geestelijk houdt als het ,,rechte" geloof, met alle consequenties daarvan.

Wat schr.'s litteratuurgebruik betreft: we hebben elders opgemerkt, dat dit weleens overhelt naar gemakkelijke ontlening – een licht verwijt ogenschijnlijk aangaande de gebruikelijke degelijke dissertatie-usances. Dat dit evenwel ook ernstiger gevolgen met zich mee kan brengen, speciaal bij voetstoots navolgen van buitenlanders, zien we b.v. waar Dr B. de opvatting van de eminente Bainton overneemt, die het calvinisme tenslotte als gangmaker van de democratische ontwikkeling poneert, een in Amerika (met zijn andere staatkundige ontwikkeling) typisch verbreide voorstellingswijze, maar die wij voor Europa alleen onder de nodige reserve kunnen aanvaarden!

Wij willen het hierbij laten. Tenslotte is Dr B. de moeilijkheden van een niet-gemakkelijk onderwerp niet uit de weg gegaan, waarmee hij een zeer

nuttig werk heeft verricht op zeker nog niet afgegraasd terrein. Een uitgebreide litteratuur-opgave, een „Summary" en register maken het boek hanteerbaar.

C. W. Roldanus

P. van Overzee, *Het moderne humanisme in Nederland.* Uitg. van Stockum, Den Haag, 1955, 172 blz., met naamregister, geb. f 8,90.

Van schrijver verscheen reeds eerder: „Het humanisme als levensbeschouwing in de Nederlanden." Dit boek geeft de geschiedenis van het humanisme in ons land vanaf de zestiende eeuw: het begint met Coornhert, Willem van Oranje en Rembrandt en eindigt met een beschrijving van de greep van de totalitaire machten op de mens en de reactie hierop in het Humanistisch Verbond.

De achttiende eeuw behandelt aspecten der Verlichting, o.a. de vrijmetselarij, enkele patriotten uit die tijd en o.m. de Maatschappij tot Nut van het Algemeen. In het stuk over de negentiende eeuw worden onderwijs (inclusief de schoolstrijd), de reclassering, koloniale vraagstuk, sport de verburgerlijking en de arbeidersbeweging kort beschreven.

Een gemak vormt bij dit alles dat bij de gebeurtenissen die besproken worden, de jaartallen in margine zijn geplaatst, zodat chronologische oriëntering geen moeilijkheden oplevert.

Overal blijkt wel dat het schr. niet alleen gaat om een bijdrage tot de geschiedeniswetenschap, maar om bovenal een appèl te geven. Zo staat in het stuk over Willem van Oranje een uitval tegen de chr. Oranjevereniging, direct gevolgd door een waarderend woord over de verklaring der Gen. Syn. der Ned. Herv. Kerk over de wenselijkheid van een nationale radio omroep.

Daar ligt het drijvend motief van dit boek: het appèl om eenheid temidden van een verdeeld, beter misschien verzuild, volk. Het andere motief is zijn zorg dat het nihilisme steeds breder ons volk zal doortrekken: vandaar zijn vreugde over de gezamenlijke verklaring van Hum. Verbond en C.C. v. h. Vrijz. Prot. (blz. 159, 160) en zijn verzet tegen het „liberale" beleid van de ver. Volksonderwijs inzake haar standpunt betreffende neutraliteit (blz. 106).

Het derde motief wat zijdelings door dit boek heenloopt is dat de scheuring tussen Zuid- en Noord-Nederland ons politiek besef heeft verzwakt (blz. 138).

Door deze instelling leest men het boek met actuele belangstelling, ook waar men wel eens een vraagteken plaatst (blz. 91: de heer Zinsendorf in plaats van L. Graf von Zinzendorf; blz. 59: was het conflict tussen Coccejus en Voetius de consequentie van het cartesiaanse denken, zoals schr. poneert?).

Het boek is keurig verzorgd, met vele afbeeldingen versierd, uitgegeven.

B. Klein Wassink

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

Hans Wagner, *Existenz, Analogie und Dialektik.* Religio pura seu transcendentalis. 1. Halb-band. 1953. Ernst Reinhardt-Verlag, München-Basel, 227 Seiten, Zw. frs 16.50 resp. 19.

Het zou bepaald overdreven zijn te zeggen, dat de akker van de wijsbegeerte van de godsdienst een en al bloesem en vrucht te zien geeft; het tegendeel is het geval. Des te meer reden is er, een geheel nieuwe godsdienst-wijsbegeerte met dankbaarheid en verwachting te begroeten. In deze houding zal de geïnteresseerde lezer het boven aangegeven werk van de Würzburger wijsgeer Hans Wagner ter hand nemen. Zijn verwachting stijgt, als hij verneemt, dat de schrijver van oordeel is, dat de wijsbegeerte van de godsdienst, zoals deze totnogtoe is beoefend, in goed Hollands gezegd, niet veel zaaks is en dat hij iets geheel nieuws – en dus beters – zal geven (S. 15, 16, 31, 133, 135). Weliswaar worden er geen namen genoemd en ook niet bepaalde opvattingen weerlegd. De naam van H. Scholz b.v., wiens „Religionsphilosophie" toch werkelijk geen kwajongenswerk is, komt niet voor. Eerlijk gezegd volstaat de schrijver met vage aanduidingen, als hij het over zijn tegenstanders heeft. Soms gaan deze aanduidingen regelrecht in insinuaties over. B.v. op S. 130 f, waar het heet, zonder bewijs: „Die Religionsverteidiger und Religionsfanatiker... gehen... auf etwas ganz anderes aus: sie verlangen von der Philosophie (der Metaphysik), dass sie das streng und kritisch zu wissen habe, was mit logischer Notwendigkeit das Denken zum Transzendieren in das (von ihnen natürlich vorausgesetzte) jenseits zwinge. Sie schreiben also der Philosophie vor, was sie zu wissen habe, wenn sie ihren Namen zu recht tragen solle...". Wij zullen deze uiting echter maar op rekening stellen van een overblijfsel van het „kultuurfascisme", waar de schrijver zich verder zo zeer tegen te weer stelt (S. 13).

Zoals het echter vaker in dit aardse leven gaat, volgt op de hooggespannen verwachting teleurstelling. In de eerste plaats hebben wij nog slechts een begin van de gehele godsdienstfilosofie van de schrijver voor ons liggen. Het onderhavige boek vormt Ier Teil 1er Halbband (S. 7). Er wacht ons dus nog een en ander. Trouwens ook nog een gehele „Fundamentalphilosophie" (S. 6). Op deze wijze wordt het oordeel over deze filosofie van de religie zeer bemoeilijkt. Als verontschulding worden aangevoerd de slechte economische omstandigheden (S. 7), maar waren deze in 1952/53 nog wel zo slecht? Er zijn in diezelfde tijd in Duitsland ware turven verschenen. In de tweede plaats echter wordt ons niet duidelijk, wat in de volgende delen behandeld zal worden. Er zal nog komen een „transzendentale Dialektik der Religion" als slot van het eerste deel (S. 49). De schrijver wil zich nauw bij Jaspers aansluiten, zij het niet zonder kritiek (S. 53, 65); zal het werk op een existentiefilosofie van de godsdienst uitlopen? De titel zou het haast even vermoeden. Ook zal klaarblijkelijk de dialektische theologie nog uitvoerig behandeld worden, maar zeker weten doen wij bijzonder weinig. Wij waren toch graag uitvoeriger ingelicht over wat nog komen gaat.

Het boek wekt echter ook teleurstelling door de inhoud op zichzelf. De gedachtengang is dikwijls verre van helder en de schrijver handelt meermalen volgens de stelregel: waarom zal men de dingen eenvoudig zeggen, als het ook ingewikkeld kan. Hij handelt b.v. over het feit, dat de mens er behoefte aan heeft, met de ellende dezer wereld klaar te komen, dat de religie hem een oplossing belooft, maar dat uit het feit, dat de godsdienst behoeften bevredigt, nog niet zijn waarheid volgt. Hij drukt dit a.v. uit. ,,Im Weltdasein liegt es also zwar begründet, dass wir die Religion der Geltungsfrage unterziehen. Verspricht sie doch, in der Lage zu sein, unsere ganze Exitenz zu tragen und sinnvoll zu interpretieren. Unsere Exitenz stösst uns auf die Geltungsfrage der Religion gegenüber hin; aber diese zu beantworten, ist die Exitenz nicht fähig. Die Kategorien der Exitenz sind echte religiöse Kategorien; aber sie sind keine Geltungskategorien. D.h.: Jene Kategorien, an denen die Geltungsfrage hängt, können keine Exitentialkategorien sein'' (S. 145)!

Een ander bezwaar is dit. De schrijver wil de godsdienst zelf laten spreken en hem bestuderen, zoals hij zichzelf geeft. Dat zegt hij herhaaldelijk, b.v. S. 31, 33, 131. Dit volgt ook uit de phaenomenologische methode, die hij wil toepassen. Deze eist een zich onthouden van beoordelingen. In werkelijkheid beoordeelt en veroordeelt de schrijver telkens weer. Op S. 62 b.v. beschuldigt de schrijver de godsdienst van theokratische neigingen, d.w.z. dat hij totalitair, imperialistisch, onverdraagzaam, obscurantistisch en nog een en ander meer is. Elders heet het, dat de theologie bepaalde problemen ,,nicht anerkennen, sondern verdecken'' wil (S. 71, cf. 72).

Dit alles is des te bedenkelijker, omdat het voornaamste doel van de wijsbegeerte van de godsdienst volgens de schrijver is, het wezen van de godsdienst te omschrijven (b.v. S. 5, 15). Daartoe wil hij zowel de aporetische methode van N. Hartmann als de phaenomenologische methode toepassen. Dit is een fraai programma, dat echter niet wordt uitgevoerd. Niet alleen, dat de echte phaenomenologische epoche niet wordt uitgeoefend, maar ook en vooral, omdat nu in eens van allerlei geponeerd, maar niet gedemonstreerd wordt. Plotseling krijgen wij een uitvoerige weergave van de voornaamste kategorieën van de godsdienst (S 59–105), waarin allerlei waardevolle opmerkingen steken, maar zonder dat gezegd wordt, hoe de schrijver aan deze kategorieën komt. Mag ik zo vrij zijn, hem de ,,Phaenomenologie der Religion'' van Van der Leeuw ter lezing aan te bevelen? Van een werkelijke aporetiek merken wij trouwens niets; de schrijver bewondert N. Hartmann wel, maar volgt hem niet na. Een goede aporetische behandeling zou aangeven, welke problemen het verschijnsel godsdienst en in het bijzonder de verbinding met de filosofie oproept, om van daaruit te trachten, tot een oplossing te komen.

Een teleurstelling is ook, dat het boek in zoverre niets nieuws brengt, dat het duidelijk staat op het aloude standpunt, dat het weten staat boven het geloof. Dit laatste wordt soms zelfs als een minderwaardige vorm van weten gehouden. B.v. als gezegd wordt – ik cursiveer –, dat de godsdienst ,,verlangt, demjenigen, was *nur* geglaubt werden kann, so zu dienen, wie man nur dienen möchte, was man mit Sicherheit kennt und weiss'' (S. 1 cf. S. 18, 36). Of als godsdienst, en dan nog in verdunde oplossing,

goed schijnt te zijn voor de grote menigte der doorsnee-mensen (S. 144).

Het standpunt blijkt echter niet alleen uit enkele opmerkingen, maar ook uit de gehele opzet van het boek. Heette het eerst, dat het wezen van de godsdienst het centrale thema van de wijsbegeerte van de godsdienst is, al spoedig horen wij, dat dit de waarheidsvraag is (S. 19), welke die naar de waarde insluit (S. 41). Op zichzelf is dat niet een onlogische sprong, aangezien tot het wezen van de godsdienst behoort, dat hij aanspraak op waarheid maakt. Echter blijkt de opvatting van de schrijver te zijn, dat het weten, dus de filosofie, deze aanspraak kan en moet beoordelen. Met haar vermogen tot kritiek verheft de godsdienstfilosofie zich ,,über die Theologie und ihren Richtungen'' (S. 23). Zelfs wordt gesproken van de rechterstoel van het kritische denken, waarvoor de godsdienst zich moet rechtvaardigen (S. 187; zie ook S. 188 en 183). Wel eist de schrijver niet, dat de godsdienstige uitspraken bewezen kunnen worden, maar wel, dat zij logisch mogelijk zijn (S. 213). Deze betrekkelijke mildheid wordt niet nader gemotiveerd. Alleen horen wij, dat het denken de empirische werkelijkheid moet transcenderen en dus metafysica in een bepaalde vorm mogelijk is (S. 214). Wij zouden echter graag wat meer gehoord hebben over deze noodzakelijkheid en mogelijkheid en ook over de verhouding van godsdienst en metafysica. Dat de gedachtengang volkomen sluit, deze indruk krijg ik toch niet.

Misschien horen wij hierover later meer, en ontvangen wij dan ook allerlei andere verhelderingen. Wij wachten dus op het vervolg, maar met aanmerkelijk minder spanning, dan toen het eerste deel ter hand genomen werd.

H. DE VOS

R. BAKKER, *Het wijsgerig en psychologisch denken van Carl Gustav Carus in het licht van zijn Godsbeschouwing*. Ac. proefschrift, Van Gorcum, Assen 1954, 177 blz.

Het is verheugend dat wij in deze dissertatie nu ook een goede Nederlandse monografie bezitten over deze figuur uit het negentiende-eeuwse Duitsland. Carus was een veelzijdige geest, een man van exacte wetenschappelijkheid, van wijsgerige bezinning en van artistieke begaafdheid. De schrijver heeft niet getracht de gehele gedachtenwereld van Carus weer te geven, maar heeft zich beperkt tot een bespreking van enkele hoofdpunten uit zijn natuurfilosofie en zijn psychologie, en hij heeft het verband met zijn religiositeit helder uiteengezet. Het is schrijvers grondstelling, ,,dat Carus zijn wereldbeschouwing niet op de bodem van een naturalistische, vitalistische of idealistische wijsbegeerte stelde, maar haar fundeerde in zijn persoonlijke Godsopvatting, het begin, middelpunt en einde van zijn leven en denken'' (blz. 5). Deze Godsvoorstelling, door Carus ,,entheïsme'' genoemd, is volgens schrijver wel te onderscheiden van het pantheïsme (blz. 39 e.v. en blz. 124 e.v.). Men kan inderdaad het pantheïsme en dit entheïsme van elkaar onderscheiden, maar toch m.i. alleen als genus en species. De schrijver geeft trouwens in de laatste bladzijden van het boek toe, dat aan Carus' Godsconceptie het idealisme niet vreemd is.

Wat de indeling van het boek betreft, was het dunkt mij beter geweest,

indien het hoofdstuk over Carus' Godsbeschouwing direct na de twee inleidende hoofdstukken gekomen was in plaats van zoals nu na de bespreking der natuurfilosofie en der psychologie. De bedoeling was immers aan te tonen dat de Godsbeschouwing de dominerende factor in Carus' denken was. Waarom deze dan ook niet als formeel uitgangspunt gekozen, zodat er later alleen maar naar verwezen behoefde te worden? Nu kon het niet uitblijven dat de Godsbeschouwing al zo vaak van te voren ter sprake moest komen, dat het eigenlijke hoofdstuk hierover in weinig verrassende herhalingen moest treden.

Al met al mogen wij echter dankbaar zijn voor dit boek, waarin een uitgebreide litteratuur is verwerkt, en waarin de figuur van Carus en diens plaats in het beeld van zijn tijd ons duidelijk voor ogen wordt gesteld. Dat de schrijver Hegels denken als abstract idealisme kenschetst (blz. 61) is, geloof ik, niet juist, maar ik geloof ook dat hij door zijn boek de onjuistheid bewezen heeft van Hegels oordeel: ,,Was ich von Carus' Manier kenne, ist so langweilig, unerbaulich, leblos, geistlos, dass es gar nicht aus zu halten ist.''

J. A. Oosterbaan

Paul Tillich, *De moed om te zijn*. Vertaling Ds C. Burger, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1955, 164 blz.

Dit belangrijke boek, in het Engels ,,The courage to be'' getiteld, bestaat uit een zestal voordrachten door Tillich gehouden voor de Terry Foundation. De verbinding van de begrippen ,,moed'' en ,,zijn'' is tegelijkertijd een verbinding van de ethiek en de ontologie. ,,Moed kan ons tonen wat zijn is en zijn kan ons tonen wat moed is'' (blz. 8). Moed kan een zaak zijn van ethische waardering, maar ook van ontologische beschouwing.

Na een historisch overzicht over deze verbinding vanaf Plato's Laches tot Nietzsches Zarathustra in het eerste hoofdstuk volgen twee hoofdstukken over de angst. Het eerste daarvan behandelt de normale, de existentiële angst in zijn drie typen als angst voor noodlot en dood, voor leegte en zinloosheid, en voor schuld en oordeel. De pastorale hulp kan deze ontologische angst helpen opnemen in de moed om te zijn. De pathologische neurotische angst, die kan voortkomen uit een gebrek aan vitaliteit, is allereerst object van de geneeskunde.

In de hoofdstukken 4 en 5 spreekt Tillich respectievelijk over moed en participatie, dus over de moed om deel van een geheel te zijn, en over moed en individualisatie, de moed om zichzelf te zijn. Beide vormen van moed moeten aanwezig zijn, maar geen van beide mag absoluut worden, omdat dan hetzij het zelf, hetzij de buitenwereld voor ons verloren dreigt te gaan. Er moet dus, zo concludeert Tillich (blz. 134) een moed-om-te-zijn bestaan, die beide vormen verenigt door er boven uit te gaan. Deze wordt in het slothoofdstuk ,,Moed en Transcendentie'' besproken als de moed om te aanvaarden, dat men aanvaard wordt. Hierin roept de schrijver enkeling en kerk op tot wat hij noemt ,,absoluut geloof''. ,,Het is het aanvaarden van de aanvaarding zonder iets of iemand die subject dezer aanvaarding is'' (blz. 160). Het theïsme in zijn diverse vormen moet overwonnen worden, maar ook de mystiek. De ,,God boven God'' is de diepste bron van de moed om te zijn.

Zo verkondigt Tillich in dit rijke boek een religieloos geloof als grond en bekroning van de existentialistische ethiek. Van het Christendom kunnen volgens hem de ,,symbolen'' vervallen, als dat wat er de kracht van is maar behouden blijft (blz. 163). Hier doet m.i. de schrijver een keus, die hij niet theologisch gerechtvaardigd heeft. Het is immers juist de steeds actuele vraag of een dergelijke afsplitsing zonder verlies mogelijk is, m.a.w. of we in het christelijk geloof met ,,symbolen'' te maken hebben, òf met tekenen, die zelf de kracht en de moed om te zijn tegenwoordig stellen en die daarom niet losgelaten kunnen worden zonder ook het wezen van de moed te veranderen. Tillichs moed uit het absolute geloof is ,,de moed der wanhoop en tevens de moed in en boven iedere moed'' (blz. 163). Maar de christelijke moed is de moed, die uit dié hoop geboren wordt, die haar grond heeft in de ,,volmaakte liefde die de vrees uitdrijft''. Tillich heeft iedere diepere vergelijking tussen deze christelijke moed-uit-het-geloof en zijn existentialistische moed helaas achterwege gelaten, zoals hij ook het verband tussen zonde en angst niet heeft besproken. Een theologische ethiek die een antwoord op dit boek zal willen geven, zal zeker meer aandacht moeten besteden aan Kierkegaards Der Begriff der Angst en aan zijn Die Krankheit zum Tode dan Tillich gedaan heeft.

De vertaling van Ds Burger is uitstekend. Een register van namen en zaken vergemakkelijkt het naslaan. J. A. O.

OECUMENICA

De apostolische kerk. Theologische bijdragen ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan der theologische hogeschool van de Gereformeerde kerken in Nederland. 1954. Uitg. Kok, Kampen, 244 blz., f 8,50 geb.

Met een keurig verzorgd boek wordt dit eeuwfeest met waardigheid herdacht. Over de hogeschool zelf wordt hierin niet gesproken. Evenmin komt er een spoor van zelfgenoegzaamheid voor. Het boek bestaat uit een zestal, onderling samenhangende opstellen, die in zekere zin een ecclesiologie opbouwen, al kan men niet zeggen: dit is nu de officiële leer der kerk van de Kampense Hogeschool. Interne moeilijkheden worden niet overhoop gehaald; externe worden op waardige wijze bediscussieerd. Honderd jaar geleden, al was het toen de hoogconjunctuur der Hollandse ,,deftigheid'' is er wel anders geschreven. Men kan dit boek oprecht roemen, niet alleen om de vorm, ook om de inhoud. Wat betreft de Hervormden wordt er veel aandacht aan v. Ruler, Hoekendijk, Berkhof en Roscam Abbing besteed, maar weinig aan de problematieke verhouding in het heden in ecclesiologisch opzicht. Het ligt voor de hand dat J. Ridderbos in zijn opstel over Oud en Nieuw verbond de theocraat niet onopgemerkt voorbij kan gaan, evenmin als K. Dijk over de ,,interne dienst'' der kerk de lijvige Diaconia-dissertatie. Het meest polemische opstel, hoewel strikt in academische stijl, is van A. D. R. Polman over de Irenaeus-interpretatie ter zake van ,,de bewaring der apostolociteit''. Het gehele boek, behalve het stuk van de zendingsman J. H. Bavinck distantieert zich van de eenzijdiggeachte opvatting, van de Hervormde kerkorde over een apostolaats

begrip, waarbij het kerkbegrip geheel gedomineerd wordt door haar dienst in de wereld, vooral het stuk van Brillenburg Wurth over ,,het apostolaat der kerk in deze tijd". De oecumenische beweging wordt met ernst en begrip door Bavinck aan de orde gesteld. Hij verbeeldde zich evenwel niet (blz. 237), dat een bredere omschrijving van de ,,basis" de moeilijkheden daaromtrent zou opheffen, – hoe breder hoe meer knarsend verschilpunten. Zijn zelfs voor de 37 artikelen van de N.G.B., door een brede ondertekeningsclausule gegarandeerd, alle moeilijkheden weggenomen? Wij hebben in de massieve kortheid van 1 Cor. 12 : 3 een onovertroffen formulering ontvangen, die door de bondige basis van de Wereldraad niet geëvenaard wordt. Verder komt de oecumenische beweging niet voor dan een moment bij K. Dijk, die het gehele geval met het dood-doende adjectief ,,modern" naar zijn prullemand verwijst. Het opstel van H. N. Ridderbos over de apostoliciteit van de kerk volgens het N.T. heb ik met de grootste belangstelling gelezen; al ben ik geen vakman, het komt mij voor een voortreffelijk werkstuk te zijn. In het hoofdstuk over de ,,interne dienst" verbaast het mij, hoe rustig de eigen kerk voor de schrijver oprijst uit het N.T. Alleen met het profetisme (blz. 163) heeft hij enige onuitgesproken, maar toch niet verborgen moeite (ook t.a.v. het convent van Wesel). Zelfs met ,,de vrouw" gaat alles schijnbaar vanzelf. Wel zal enige uitbouw van de interne dienst in het huidig tijdsgewricht in overweging moeten worden genomen (blz. 169). Apostolische successie en traditie bij Irenaeus zijn, volgens de brede bewijsvoering van Polman in de reformatie beter verstaan dan door Rome. Ook daarover dus geen onrust. Over de verhouding van singularis en pluralis, van kerk en kerken komt in dit boek behalve bij Bavinck weinig voor. Onrust erover is er bij deze Kampense school, ogenschijnlijk maar weinig; men rust in de bijbel-exegese, voelt zich erfgenaam van de geneefse reformatie; over de veelheid en verdeeldheid der Christenheid en over de stormen van de twintigste eeuw maakt men zich niet merkbaar ongerust voor zover men niet als zendeling van Kampen uit de wereld ingaat. Dit ecclesiologisch boek heeft de rust van een goed onderhouden Hollandse dorpskerk, die des Zondags gebruikt wordt en overigens het dorp siert. Het doet aangenaam aan in het landschap dit verzorgd monument te aanschouwen.

S. Berkelbach v. d. Sprenkel

H. J. Westerink, *Ontmoeting in Dordt?* Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen 1954, 106 blz, f 2,95.

De titel eindigt met een vraagteken, maar de laatste zin: ,,we moeten elkaar vinden, juist in Dordt!" eindigt met een uitroepteken. Het vraagteken is mij evenwel bij gebleven. Het gaat over de verhouding: Hervormd, Gereformeerd; de scheiding van deze twee wordt niet meer voldoende begrepen door velen, die zich nu ,,als indeferenten voordoen". (dit laatste is mij niet duidelijk) Daarom geeft schr. eerst een overzicht van het verleden, dat begint met de reformatie. Daarna over het heden, dat aanvangt met Hoedemaker en eindigt bij Buskes. Tenslotte 10 pagina's over de toekomst, bestaande uit een polemiek met Buskes en Berkhof, die misschien wel een dankbetuiging is. Er is in dit boekje *iets* te bespeuren van

,,oecumenische loutering'', – iets; houvast heeft men er niet aan. Kraemer heeft op samenbinding aangestuurd; ,,maar op de vraag, wat samenbindt, komt geen antwoord'', zegt schr. en gaat dan door over ,,het officiële standpunt inzake de waarheidsvraag'' in de N.H. Kerk, een beoordeling van art. X K. orde (blz. 74). Hier hebben wij m.i. de kern van van de kwaal. Is er een ,,waarheidsvraag'' voor mensen, die horen en verstaan, dat Jezus Christus, naar wien zij ,,Christen'' willen heten, zegt ,,Ik ben de waarheid''? Is Jezus Christus een ,,standpunt'', nog wel een ,,officieel standpunt''? De kwaal is, dat dit maar al te zeer blijkt zo te zijn. Wij kunnen ons niet voorstellen, dat Jezus Christus zou zeggen: ,,Ik ben het standpunt.'' Daarvoor is Hij, Goddank, te levend. Nu gaat het in heel dit boekje om ,,standpunten'', in verleden, heden en toekomst; ,,het standpunt'' is gisteren en heden hetzelfde en in der eeuwigheid. En het standpunt staat voor schr. in Dordt; wat staat er op het standpunt? Ite, ite. Toch is er iets te bespeuren van beweging en is 't niet àlles ,,standpunt''. Aan 't eind van ,,de toekomst'' zegt schrijver voorzichtig met zijn eigen neiging tot enige beweeglijkheid: ,,zover zijn we nog niet.'' Vragen we: hoever? Dan citeer ik de voorafgaande zin: ,,om elkaar weer te vinden (met uitsluiting van wat in strijd is met de Waarheid in de Schrift) als ,,rechtlijnigen'' en (toch nog) ,,toleranten'', zal het nodig zijn zich te stellen voor het aangezicht van Jezus Christus, de Waarheid, om niet uit gewoonte gescheiden te houden, wat in Christus één is en op aarde ook één kan zijn.'' Duister vanwege de voorzichtigheid is het; toch niet hopeloos. B. v. d. Spr.

PRACTISCHE THEOLOGIE

H. C. Touw, *Het Evangelie en de moderne mens.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1955.

Dit deeltje uit de nieuwe serie ,,Onze Tijd'' is samengesteld uit een reeks voordrachten van de vroegere studentenpredikant te Utrecht. Het bevat toespraken over: Het Evangelie en de moderne mens, Gesprek van een christen en een humanist, De christelijke gemeente in een veranderde wereld, Bezetenheid of bezieling en Geestdrift en nuchterheid. Het is altijd méér dan de moeite waard te luisteren, naar wat Ds Touw ons te zeggen heeft; zo ook hier. Toch rijzen bij de lectuur van dit geschrift wel enkele vragen en bedenkingen. Allereerst bij de beschrijving van de moderne mens. Het is zeer zeker waar, dat een mens-van-nu relativist, zichzelf tot raadsel geworden, en een bedreigde kan zijn. Maar zijn dit kenmerken van de mens na 1945? Gelden deze uitspraken niet evenzeer de mens van een vorige of voor-vorige generatie? Is door deze kenschetsingen het wezen van dè moderne mens voluit getroffen? Daar komt nog iets bij: de kenschetsingen zijn te zeer van toepassing op een avantgarde van een tijdsbestek. Zij gelden niet voor de grote massa, waar het relativisme niét, een (vals) absolutisme wel wordt aangetroffen; waar men zich (althans in deze tijd van hoogconjunctuur) allerminst bedreigd weet; en waar men aan de vraag naar het raadsel van eigen existentie niet eens toekomt. Nu ben ik er mij wel van bewust, dat deze toespraken tot intellectuelen gericht zijn,

maar dan kan men toch eigenlijk niet spreken van dè moderne mens, dan gaat het om een zeer kleine minderheid.

Een tweede bezwaar is gelegen in de wijze, waarop Ds Touw de humanist benadert. Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat op deze wijze de christen haast een knieval maakt voor des humanisten bestrijding van het christelijk geloof en zich in duizend bochten wringt om te redden wat er te redden valt. Hier zou een hóge (niet een hooghartige) afwijzing van een aan het christelijk geloof diametraal tegengestelde levens- en wereldbeschouwing beter op zijn plaats zijn.

Ds Touw zegt bijzonder waardevolle dingen naar aanleiding van het door hem gewraakte alternatief: christelijk ghetto enerzijds en aanpassing en reductie anderzijds. De weg, die hij de gemeente wijst om aan dit alternatief te ontkomen is zeer juist getekend. De door hem genoemde mogelijkheden: nieuwe openheid voor het Evangelie, christelijke vrijheid, gemeenschap, apostolair leven en oecumeniciteit zijn inderdaad kenmerken waardoor de levende gemeente in het heden „getekend” zal moeten zijn.

Het bezielde en bezielende slot zal velen in dit aangevreten tijdsgewricht tot steun kunnen zijn. S. H. Spanjaard

Georg Merz, *Priesterlicher Dienst im kirchlichen Handeln.* München, 1952.

Deze bundel opstellen, die alle betrekking hebben op de Practische Theologie, is getiteld naar de eerste studie. Hier wordt getekend, wat priesterlijk handelen inhoudt: verwezen wordt naar figuren als von Bodelschwingh en Bezzel, maar ook naar de Franciscanen en de Benedictijnen. De titels van de volgende hoofdstukken zijn: Die Barmherzigkeit Gottes als Grundlage unseres Dienstes, Kirchliche Erziehung und geistliche Erweckung, Luthers katechetischer Dienst, Schriftauslegung und Verkündigung, Bodelschwingh als Erzieher, Die Diakonie und der moderne Geist. Mij fascineerden vooral twee studiën. Vooreerst die over kerkelijke opvoeding en geestelijke opwekking. Aangetoond wordt, dat de eerste op de laatste moet volgen. Zo is het reeds in het N.T. en ook later bij Luther. De schr. betoogt, dat er een voortdurende relatie tussen het een en het ander behoort te blijven. Hoe waardevol dit is, ziet men in de arbeid van Wilhelm Löhe en (ook hier weer) von Bodelschwingh en vooral in de dienst der vrouw. Ik denk verder aan het laatste opstel, dat doorlopend aanknoopt bij het werk van Theodor Fontane, die diepe sympathie gevoelde voor de arbeid der diaconessen, vrouwen, die „durchdrungen von der Pflicht der Unterordnung zugleich ganz frei sind” en die in hoofdfiguren van zijn romans de heilzame betekenis van dit helpend en genezend werk tot uitdrukking brengt. Een boek, dat hartelijk kan worden aanbevolen vanwege veel interessante details, maar vooral omdat het zeer inspirerend spreekt over de uitgangspunten van de practische arbeid. G. Sevenster

CONSTANTIN ZUYDERHOFF, *Die Heilung durch die Seele.* Verlag Paul Haupt, Bern. 1953, 164 blz.

In dit boekje probeert de schrijver een antwoord te geven op de vraag „Was hat Johannes Müller der Psychologie und der Psychotherapie zu sagen?" Het gaat hier om de bekende leider van Schlosz Elmau en de schrijver van het ook in theologenkringen bekend geworden boek over de Bergrede. De auteur geeft een veelszins boeiend en suggestief beeld van de persoon en het werk van Müller. Deze behoorde indertijd geheel in de groep van de „levensphilosophen". Het gaat hem om het „schöpferische Leben", een leven uit de ziel. Maar de schrijver gaat te weinig in op de situatie in de psychologie en therapie om werkelijk aan zijn vraag toe te komen. Er waren lijnen genoeg te trekken geweest: naar Nietzsche, naar Klages, naar de dieptepsychologie. Het was wellicht ook mogelijk geweest om bepaalde problemen uit de psychotherapie op een originele manier te belichten: suggestie en overdracht bijvoorbeeld. Maar dit ontbreekt geheel.

H. FABER

H. C. RUMKE, *Psychiatrie.* Deel I. Inleiding. Scheltema en Holkema N.V., Amsterdam. 1954, 359 blz. Prijs f 19,50.

Prof. Rümke publiceert hiermede het eerste deel van zijn reeds jaren geleden aangekondigde „Psychiatrie". Het is bedoeld als een overzichtelijke inleiding voor studenten, maar zal naar de schrijver hoopt ook diensten kunnen bewijzen aan anderen, die met psychopathologie te maken hebben, waaronder hij de theologen vermeldt.

Het is merkwaardig, dat hij opmerkt, dat de vertraging in het verschijnen mede veroorzaakt is doordat het beeld, dat hij zich van de psychiatrie gevormd had, door de beweging, die er na de oorlog op dit terrein zichtbaar werd, aan het wankelen was geraakt. Nu, nu hij geleidelijk weer meer vastheid van inzicht heeft gekregen, kon hij tot schrijven komen.

Deze opmerking geeft een goede blik in het karakter van dit belangrijke werk. Het geeft een veelheid van gezichtspunten, waar de schrijver voorzichtig zijn weg tussen zoekt. Hij staat positief en vertrouwend tegenover de ontwikkeling van zijn wetenschap, maar hij blijft critisch en niet eclectisch. Vandaar ook dat minder dan in vorige studies de psychiatrie als eenheid in dit boek naar voren treedt, hoewel voortdurend blijkt, dat de schrijver op vroegere publicaties verder bouwt. Het lijkt soms een momentopname van een ontwikkeling, waarbij de auteur duidelijk wil vaststellen, hoe ver wij zijn. Het boek is èn theoretisch èn practisch breed, open, voorzichtig en toch vast.

Hoewel het duidelijk ten behoeve van de medische student is geschreven, is het toch voor theologen belangwekkend en vaak juist in zijn practische adviezen, bij voorbeeld over het receptief zijn in het gesprek (pg. 157, 158).

Boeiend is ook voor theologen te zien, hoe de schrijver telkens weer de phaenomenologisch-anthropologische gezichtspunten tegen de gewone medische afweegt.

Het lijkt mij belangrijk, dat theologen een brede en verantwoorde

inleiding in de psychiatrie gelezen hebben. Het komt mij voor, dat dit heldere en rijpe boek aan hen, die niet tegen studie opzien, deze dienst goed zal kunnen bewijzen. H. F.

M. J. Elzinga, arts, *„Heil en Genezing"*. Uitgave van G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 102 blz.

Als een bijdrage tot het langzamerhand op gang komend gesprek tussen de medische en theologische wetenschap en in het bijzonder tussen de therapie en de zielzorg, mag dit boekje met ere worden genoemd. In een bezonnen en rustige trant worden de voornaamste problemen van de raakvlakken tussen beide terreinen uiteengezet en een poging gedaan de mogelijke antwoorden en uitzichten te waarderen. Dat de ziekte in de eerste plaats een menskundig probleem is, wordt hier voluit erkend. En dat de mens ook in zijn ziekte een totaliteit is, heeft de opbouw van het gehele boekje bepaald. Het is verheugend, dat de schrijver de verontrustende vragen naar de zin van het leven, de betekenis van het lijden, de samenhang van ziekte en verantwoordelijkheid, niet uit de weg gaat, maar duidelijk stelt. En dat hij vanuit zijn eigen Christelijke overtuiging de richting tracht aan te wijzen, waarin een antwoord op deze vragen moet worden gevonden.

Het is te verwachten, dat de inzichten van de psychosomatische geneeskunde een belangrijk aandeel in de opzet van het geheel hebben gekregen. Aan de andere kant is de invloed van de gedachtenwereld van Paul Tournier duidelijk merkbaar. Waar het geschrift in een eenvoudige, soms populaire toon is gehouden, kan het zeker dienen om de voor de patiënt zo belangrijke verhouding tot zijn arts op een meer menselijk niveau te brengen, dan de laatste tijd veelal het geval is.

Of de functie van de pastor voldoende diep is gepeild blijft wel een vraag. Maar ontegenzeggelijk liggen er in de paragraaf over psychotherapie en zielzorg elementen, die een verder uitdiepen mogelijk maken.

Weinig bevredigend leek ons de uiteenzetting over het probleem de euthanasie. Juist wanneer zij als een acuut probleem zich aandient, is meestal de situatie niet bijzonder geëigend voor de contemplatie, waarmee de schrijver de praemortale phase vergelijkt. Ook dit punt vraagt zeker om een nadere gedachtenwisseling.

Tenslotte toont ook dit boekje weer eens aan, hoe nodig het is, dat de Kerk haar volle aandacht gaat geven aan de noodzaak van een pastoraat, dat een radicale ontmoeting van de Christelijke Openbaring en de problematiek van het moderne menszijn nergens omzeilt, maar durft laten uitmonden in een nieuwe en waarachtige dienst (diaconaat) aan de wereld. C. Aalders

M. Staverman, *Buitenkerkelijkheid in Friesland*. Van Gorcum en Co., Assen 1954, 268 blz., ing. f 11,25, geb. f 12,50.

Hoe Friesland deels on-kerkelijk werd beschrijft Pater M. Staverman (O.F.M.) in deze dissertatie over „Buitenkerkelijkheid in Friesland". Waarom deze interesse voor deze provincie? Pater Staverman maakte

deel uit (hij is thans missionaris op Nw. Guinea) van het team Franciscaner monniken dat het ,,zendingswerk'' in Friesland verzorgt en telkens opnieuw blijkt dat Rome zich in deze arbeid vooral richt op die streken waar de on-kerkelijkheid het grootst is, terecht uitgaande van de gedachte dat onbewoonde huizen het gemakkelijkst door nieuwe inwoners te betrekken zijn.

Het ligt dus voor de hand dat de Rooms-Katholieken zo goed als de apostolair-ingestelde Hervormden gaarne een inzicht krijgen in het hoe en het waarom van de onkerkelijkheid. Zo gezien heeft deze wetenschappelijke dissertatie een direct-practisch doel.

Is St. er in geslaagd het noodzakelijke inzicht te verschaffen? Voor een groot deel, meen ik, wel. Hij laat ons zien hoe de ,,verlichting'' vele geesten ook in Friesland in zijn greep kreeg, voornamelijk onder de ,,ontwikkelde'' burgerij, maar ook hoe de sfeer en de mentaliteit dier geestes-stroming doorsijpelde naar de onderliggende lagen van het volk.

In dit verband beschrijft St. ter zake kundig en boeiend de invloed van de eerste vormen der ,,Friese beweging'', die met hun ,,ernst en luim'' het Friese platteland afreisden. (De koddige, quasi-gewichtige dominee is altijd weer een dankbare schertsfiguur).

Als verbijzondering van de ,,Verlichting'' laat de schr. het oud-modernisme zijn beslag leggen op vele gemeenten en ook langs die weg zou de onkerkelijkheid zijn voorbereid.

Daartegenover staat een verdeelde en soms ook krakelende rechtzinnigheid die al evenzeer bij tallozen het gezag van kerk en godsdienst hielp ondermijnen. De Pater blijkt goed op te hoogte van de geschiedenis van Doleantie en Afscheiding.

Veel aandacht besteedt het boek aan de sociale misstanden op 't Friese platteland in de vorige eeuw en de onbewogenheid van de kerk daartegenover.

In zijn vergelijkingen met het Buitenland betrekt Dr St. helaas alleen de Duitse en Scandinavische landen. Ik zeg helaas, omdat men aldus doende te gemakkelijk tot de conclusie kan komen (en daar wil het boek heen): als de kerk maar voldoende één, recht gelovig en door levende traditie houvast-gevend is, kan de onkerkelijkheid worden genezen.

Vergelijkingen met Frankrijk, België, Italië etc., waar deze desiderata – althans in Roomse zin – oneindig beter vervuld waren, zouden geleerd hebben dat onkerkelijkheid ook andere oorzaken kan hebben. De factor ,,sociale onbewogenheid der kerk'' zou dan allicht een zwaarder accent hebben gekregen en de vraag naar de noodwendigheid van het verlichte denken (c.q. het modernisme) was minder simpel in alleen negatieve zin beantwoord.

Wat niet wegneemt, dat deze studie zeer de moeite van het lezen waard is. De stijl is klaar en on-pretentieus, recht op de man af en toch niet irritant (ook al worden er harde noten gekraakt aan het adres van velen onzer). De toon is sympathiek zoals de schrijver zelf, die ik gaarne heb ontmoet.

C. D. MOULIJN

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

A. Gans, *De Wever*. A. W. Sythoff N.V., Leiden 1955, 84 blz., ing. f 2,90.

S. C. W. Duvenage, *Die Navolging van Christus*. Pro Rege Pers Beperk, Potchefstroom 1954, 230 p., geb. 15/6.

P. L. Schram, *Op weg naar de kerk*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 94 blz., ing. f 2,25.

A. A. de Vreede, *Woord en Symbool*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 31 blz., ing. f 3,25.

M. C. Smit, *Het Goddelijke geheim in de geschiedenis*. J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 34 blz., ing. f 1,25.

Concordantie op de Bijbel, *Aflevering 2 en 3*. J. H. Kok N.V., Kampen 1955, blz. 65–128 en 129–192, ing. f 2,50.

A. Gans, *Niets dan*. A. W. Sijthoff, Leiden 1955, 72 blz., ing. f 2,50.

T. F. Torrance, *Royal Priesthood*. Oliver Boyd Ltd, Edinburgh 1955, 108 p., ing. 9/–.

P. A. van Stempvoort, *Waarheid en Verbeelding*, rondom het Nieuwe Testament. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1955, 165 blz., geb. f 7,90.

W. Banning, *Moderne maatschappij problemen*. F. Bohn N.V., Haarlem 1955, 231 blz., geb. f 7,90.

Immanuel Lewy, *The Growth of the Pentateuch*. Bookman Associates, New York 1955, 288 p., geb. $ 4.50.

Rudolf Haubst, *Studiën zu Nikolaus von Kunes und Johannes Wenck*. Asschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster Westfalen 1955, 143 S., ing. 9.80 D.M.

B. ten Haar Dz, *Voor de Belijdenis*. Van Gorcum, Assen 1955, 70 blz., ing. f 2,10.

G. J. Haalboom, *Veilig Kompas Kalender*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1956, f 1,90.

Hervormde Dagkalender. Boekencentrum, Den Haag 1956, f 2,25.

Het Christelijk geloof, Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 22 blz., ing. f 0,50.

H. Witvliet, *De Bijbel, de zuster en de zieke*. Deel I, Oude Testament, Deel II, Nieuwe Testament. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 60 blz., ing. 1,10.

Wending, *Jeugd*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, blz. 323–442, ing. f 2,50.

P. J. Roscam-Abbing, *Zielzorg*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 215 blz., ing. f 5,—.

Thomas F. Torrance, *The New Testament Doctrine of Baptism*. William Blackwood & Sons Ltd, Edinburgh 1955, 54 p., ing. 2/–.

A. A. van Ruler, *Achtergronden van het Herderlijk Schrijven*. H. Veenman & Zn, Wageningen 1955, 42 blz., ing. f 1,50.

J. la Roy, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*. „Labore et Constantia", Rotterdam 1955, 15 blz., ing. f 0,80.

A. J. Zuithoff, *De gemeente in het Apostolaat.* „Kerk en Wereld", Driebergen 1955, 32 blz., ing. f 0,60.

J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry.* Oliver & Boyd Ltd, Edinburgh 1955, 47 p., ing. 5/–.

C. W. Mönnich, *Encyclopaedie van het Christendom.* Elsevier, Amsterdam-Brussel 1955, 754 blz., geb. f 35,75.

J. Gonda, *De Indische godsdiensten.* Servire, Den Haag z.j., 147 blz., geb. f 8,90.

TIJDSCHRIFTEN

The International Review of Missions. Oct. 1955. M. A. C. Warren, D.D., Nationalism as an International Asset; Donalt McGavran, Ph.D., New Methods for a New Age in Missions; Edmund Ilogn, The Biblical Idea of Partnership and the Modern Missionary Task; E. W. Oliver, Nepal; D. Gerhardt Rosenkranz, China To-day: Some Reflections Against the Background of Yesterday; S. D. Neill, Co-operation and Unity; Norman Goodall, D. Phil., The Limits of Co-operation; Joyce Rees-Mogg, Kinsmen of St Francis.

Irénikon, 2e Trimestre 1955. W. Merlin Davies, L'usage traditionnel de la Bible dans l'Église d'Angleterre; S. Bolshakoff, Les missions étrangéres dans l'Église orthodoxe russe; D. H. Marot, Un exemple de centralisation ecclésiastique: l'ancienne Église chaldéenne; Mgr G. Khonri-Sarkis, La Fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne.

Wending, October 1955. W. Verkade, Nederland tussen de natiën; F. H. Landsman, De Kerk en de gestalte van de Nederlandse samenleving; J. van der Hoeven, De bestuursaanspraken van de rooms-katholieke kerk; H. Berkhof, Een jaar na Evanston; J. C. de Bruïne, Gedichten; J. J. Buskes Jr, De apartheid in Zuid Afrika; H. M. de Lange, Sociaal-Economische Kroniek.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, 1955 nr 5. G. M. den Hartogh, De aanhouder wint; J. J. Koopmans, Het eerste Aramese gedeelte in Ezra.

Vox Theologica, September 1955. H. de Vos, De dominee en de litteratuur; Olov Hartman, Genre stukje; Hemingway, Onidyllische Idylle; Cola Debrot, Maskerade van het onvermogen; Arthur Koestler, Eschatologie zonder Futurum; André Malreaux, Moderne Tragedie; Georges Bernanos, Christenzijn als Agonie;

Musica Sacra, October 1955. Otto Brodde, Lof van het zingen; Willem Mudde, Heinrich Schütz – Componist van de Bijbel; Wilhelm Ehmann, Cantory-practijk (II); Ernst Ulrich von Kamcke, De 5e Werkweek voor Kerkmuziek; Co de Koning, Heidenheimer werkdagen voor nieuwe kerkmuziek.

Veritatem In Caritate, 1955-II. Emile Hoyois, Notes sur la piété belge au cours des siècles; A. Szekeres, Het wonder in de theologie van Emil Brunner; Ch. A. Marguerat, Les cours de religion protestante dans l'enseignement secondaire officiel; M. Schijns, La Bible et le Catholicisme; A. J. Bronkhorst, Protestants theologisch leven in het Franse taalgebied.

Theologische Literaturzeitung, Februar 1955. H. Lilje, Der theologische

Ertrag der Weltkirchenkonferenz von Evanston; H. Urner, Liturgie ohne Liturgismus.

März 1955. A. Oepke, Kann die Auslegung der Abendmahlstexte des Neuen Testamentes für das Abendmahlsgespräch der Kirchen hilfreich sein? P. Winter, Zum Verständnis des Johannes-Evangeliums.

April 1955. H. Langerbeck, Zur Theologie der frühen griechischen Denker; S. Mowinckel, Zur Geschichte Israëls; L. Lost, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palestina neugefundenen hebräischen Handschriften.

Mai 1955. H. Huebschmann, Über anthropologische Medizin; O. J. Mehl, Das „Vesperale et Matutinale" des Mattheus Ladecus (1589).

Juni 1955. O. Michel, Zum Hebräerbrief; E. Kähler, Theologia viatorum.

Vigiliae Christianae, June 1955. J. H. Waszink, Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes; J. Wytzes, Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus; M. Tetz, Athanasiana; R. Merkelbach, Zur Epistola Papae Gelasii Adversum Andromachum; D. R. Shackleton Bailey, Emendations of Dracontius' Romulea.

Theologische Zeitschrift, Juli/August 1955. Richard Press, Die eschatologische Ausrichtung des 51. Psalm; Heinz Kraft, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus; Oswald Eggenberger, Die Geistestaufe in der gegenwärtigen Pfingstbewegung; William R. Farmer, The Economic Basis of the Qumran Community.

The Harvard Theological Review, July 1955.Sherman E. Johnson, Paul and the Manual of Discipline; Henry G. Russell, Which Was Written First, Luke or Acts?; Luitpold Wallach, Alcuin on Virtues and Vices; Josiah Cox Russell, Some Notes upon the Career of Robert Grossetste; Paul Winter, Recitativum in Luke I, 25, 61; II, 23.

Studia Catholica. Juli 1955. B. Speekenbrink, De Heilsbetekenis van Christus' Verrijzenis, Formulering en betekenis van een Verrijzenisadagium vanaf St Augustinus tot St Thomas; M. Krinkels, Gemeenschap en Liefde bij Aristoteles; R. C. Kwant, De harmonische uitgroei van een wijsbegeerte, naar aanleiding van de laatste publicatie van Maurice Merleau-Ponty; R. Vekemans, Un essai de Sociologie religieuse allemand: „Das Jahrhundert ohne Gott" de A. Müller-Armack.

Kerk en Theologie. Oct. 1955. G. F. W. Herngreen, Wilt gijlieden ook niet heengaan? J. Swijnenburg, De Lutherse theologie in Denemarken op een nieuwe weg; J. de Graaf, Kerk en Theologie in Sowjet-Rusland; E. Flesseman-van Leer, Richard Hooker, Anglicanisme en Protestantisme.

The Ecumenical Review. Oct. 1955. The Bishop of Chichester, The Peaceful Use of Atomic Energy; Robert C. Mackie, The Responsibility of the Churches in the World Council towards the Needs of the Churches and of the Peoples of Asia and Africa; W. A. Visser 't Hooft, Various Meanings of Unity and the Unity which the W.C.C. seeks to promote; A. Kartachoff, Orthodox Theology and the Ecumenical Movement; Lakdasa Kurunagala, Experiments in Ceylon; M. Bruce, The Church of England and South India; The Convocations' Decisions.

DE PASTORALE
EN HET EINDE DER TIJDEN

DOOR

C. W. MÖNNICH

Amsterdam

„Elysiasque domos et regna novissima mundi"
Ovidius, Metam. XIV, 111.

I

De tijd was zeer zwaar; de Romeinse republiek stierf niet in schoonheid, maar in een chaos van staatszucht en machtswellust, van laaghartigheid en wreedheid, van angst, verraad, moord. Vele waren reeds de verschrikkingen geweest, die de generaties, aan de dood van Caesar voorafgaand, hadden moeten doorstaan: Sulla, Marius, Pompeius, het eerste driemanschap, Caesar zelf: zij hadden allen hun tol aan rampspoed geheven en betaald. Maar het bloed, op de Iden van Maart 44 vergoten, had niet de reiniging gebracht, die de romantici Brutus en Cassius ervan hadden gehoopt; en ook het tweede triumviraat eindigde met de liquidatie der leiders zelf – op één na: Octavianus. In 31 maakte de slag bij Actium een einde aan de vooruitzichten van zijn hardnekkige rivaal M. Antonius; en van die tijd af rijst in een langzaam, ofschoon niet aarzelend begin het keizerschap:

> hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
> Augustus Caesar, divi genus, aurea condet
> saecula...[1])

Maar onderwijl hadden de conflicten tussen de machtigen diep ingegrepen in het leven van stedeling en plattelander. De burgeroorlogen hadden schatten verslonden, aan mensen, geld, verwoeste landstreken, menselijk geluk. Kostbaar was de inlossing van de beloften, die partijgangers en soldaten moesten binden aan de voormannen. De proscriptielijsten werden steeds langer, de haat van de machthebber van de dag gevaarlijker, de confiscaties namen een ongekende omvang aan, en de vestiging van veteranen en bescherme-

---

[1]) Vergilius, *Aeneis* VI, 791 sqq.

lingen in het rijke akkerland van Noord-Italië dwongen de oorspronkelijke bewoners tot horigheid of pachterschap, of tot emigratie naar de verre provincies, waar zij maar moesten zien een nieuw bestaan te vinden. Er waren de wisselingen van de macht, de gevaarlijke onrust in een politieke werkelijkheid waar overal het verraad loerde en het denunciantendom zijn slachtoffers eiste. Het was een uitputtingsstrijd, waarin tenslotte de taaiste en de fortuinlijkste, de man van de grootste virtus en de grootste fortuna, de winst zou binnenhalen: tot veler opluchting ongetwijfeld, en de schoonste verwachtingen haakten zich aan Octavianus' persoon vast.

Maar kracht en geluk hadden aan Caesar's adoptiefzoon nog niet zijn definitieve plaats gewezen aan het hoofd van het Romeinse gemenebest, toen Vergilius in zijn Bucolica hem huldigde als de komende Vredevorst. De gebruikelijke datering van deze Herderszangen is 42–39; volgens H. Wagenvoort is er evenwel reden om deze gedichten althans naar hun ontstaan enige jaren vroeger geschreven te achten.[1] Dat wil zeggen: zij zijn gemaakt in een zeer bewogen tijd, en wel door een dichter, die geestelijk zeker niet afzijdig stond van de gebeurtenissen. Hij was een jongeman van nog geen zes en twintig jaar, toen Caesar stierf, en met hartstocht heeft hij de gang van zaken gevolgd en uitgezien naar een betere tijd, welks komst hem een zekerheid van religieuze aard was. De profetie is een machtig element in zijn Bucolica, gelijk ook in de Georgica en de Aeneïs het geval is. Van het begin af vinden wij in zijn werk het thema van het saeculum aureum, het komt niet eerst voor in de Aeneïs, waar het aan zou kunnen doen als een vaticinium post eventum. In de vroegere poëzie klinkt het soms zeer luid, als in de vierde Ecloga, soms zwakker, maar onophoudelijk. Maar de vorm waarin Vergilius, jaren voor de definitieve overwinning van Augustus, zijn geloof in de zich baan brekende nieuwe tijd belijdt, is die van de „herderskout", zoals Vondel zo aardig en zo goed karakteriserend de Eclogae noemt. En daarmee komt een eerste vraag aan de orde: wat is de verhouding van vorm en inhoud in Vergilius' bucolische poëzie? De vraag is hier niet louter litterair bedoeld, eerder cultuurhistorisch, in deze zin: wat is de reden, wat de strekking van de pastorale in het eigenaardige eschatologische perspectief van deze gedichten? Waartoe verkoos Vergilius' diepe morele bewogenheid, zo merkwaardig verbonden

---

[1] H). Wagenvoort, *Vergilius' Ecloga I en IX*, Mededelingen van de Kon. Vlaamse Akad. voor Wetenschap, Letteren en Schone Kunsten v. België, klasse der letteren, XV, 3; Brussel 1953.

met zijn geloof in het komende rijk des vredes, nu juist deze idyllische vorm?

Er zullen voor die keuze zeker traditionele motieven gewerkt hebben. Vergilius had een illuster voorbeeld in de Griekse bucolische poëzie van Theocritus, en voorts waarschijnlijk nog van anderen in een bloemlezing van pastorale gedichten. Zeker heeft hij het Latijn willen verrijken met een dergelijke poëzie. Op tal van plaatsen laat hij zich door de Griekse dichter beïnvloeden; hij vertaalt herhaaldelijk zinswendingen, en zelfs gehele verzen. Het was voor een jong dichter een grootse taak, Theocritus in het Latijn te evenaren. Daarbij – een tweede motief – heeft hem de sfeer van het landleven goed gelegen; als boerenzoon was het platteland hem vertrouwd (in de Georgica bespeurt men dat nog sterker dan in de Bucolica), en door alle vertoon van geleerdheid heen (die rijkelijk zijn deel was) bespeurt men dat veel hem betreffende het landleven uit eigen ervaring en aanschouwing, en niet alleen uit litteraire bronnen bekend was. En ten derde: zeker in de omgeving van Augustus beleed men gaarne het geluk van het eenvoudige boerenleven; in het beeld van geluk, dat de keizer om zich heen opriep en liet oproepen, heeft het platteland een voorname plaats ingenomen. En bijna ieder auteur van die tijd heeft, oprecht of als vleiend gebaar, gesproken van het stoere boerenverleden van het Romeinse voorgeslacht.

Dan kan men denken aan de functie, die de pastorale sedert het Hellenisme al had: de uitwijkmogelijkheid van de droom uit de benauwende werkelijkheid van het stadsleven met zijn zorgen en zijn angsten. Maar juist in dat opzicht wijken Vergilius' Bucolica van het genre af, en al bezingt hij dit thema van het genoeglijk landleven soms in de Georgica, toch is hij er boer genoeg om te weten, dat de echte landman niet zo bijster gelukkig is – men lette maar op de potentialis in de beroemde regels:

> O fortunatos nimium, sua si bona norint,
> agricolas![1])

En van de Bucolica geldt eerst recht niet, dat Vergilius er de producten der filmindustrie in antecipeert. Daarvoor is de thematiek veel te ernstig, en ook veel te zeer verbonden met de politieke werkelijkheid, gelijk wij nog zullen zien. Wel kan men eerder denken aan een maskering van de werkelijke bedoelingen onder de onschuldige

---

[1]) *Georg.* II, 458 sq.

trekken van de idylle. In de angstige verwarring van de jaren na 44 was het hachelijk openlijk alles te zeggen wat men dacht. Dat Vergilius, opgenomen in de kring van de Epicuraeër Siro te Puteoli, die in relatie stond met de grote politieke stromingen en zowel met Cicero als met de partij van Caesar verbindingen onderhield, de bedekte toespeling in een ogenschijnlijk naïeve vorm verkoos boven de openlijke proclamatie van zijn inzichten, is op zichzelf begrijpelijk genoeg. Alleen: zijn die toespelingen werkelijk zo gesluierd? Iedereen kon toch wel de aanklacht tegen de ellende van de landverdeling herkennen in de eerste en de negende Ecloga; en het was toch wel van meet af aan duidelijk, dat de verheerlijkte en in de hemel opgenomen Daphnis van de vijfde Ecloga Caesar zelf was. Als dan voorzichtigheid meegespeeld heeft bij de keuze van het bucolische thema, is zij toch niet hoofdzaak geweest of gebleven.

De overweging van de inhoud der pastorale gedichten van Vergilius brengt ons iets verder. De harde realiteiten: rampspoed, verlies, ballingschap, dood zijn niet buitengesloten in Vergilius' herdersland. De gelukkige herder Tityrus van de eerste Ecloga is geen mythisch wezen, maar een slaaf, die in Rome zijn vrijheid is gaan kopen van zijn spaargeld. In het rijk der herders heeft men niet de garantie, beveiligd te zijn voor de gevaren die het menselijk leven bedreigen. Het herderslied is geen toverzang, die de smartelijke werkelijkheid doet verdwijnen:

...carmina tantum
nostra valent, tela inter Martia, quantum
Chaonias dicunt aquila veniente columbas.[1])

Aldus de rampzalige herder Moeris, die door de kolonisatie der veteranen in de omgeving van Mantua wordt verdreven van zijn oude weidegronden. En wel zeer duidelijk leeft de tragiek in de eerste Ecloga met de beklagenswaardige Meliboeus, die om dezelfde reden in ballingschap moet gaan. Het slot van dit gedicht kan ons ontroeren; maar niet omdat voor de ongelukkige zwerveling een nieuwe gouden tijd gaat ontbreken, maar omdat Tityrus, die op zijn land mag blijven, hem voor de nacht een rustplaats biedt: het is de daad van welwillendheid van de ene mens tegenover de andere, gesteld tegen de breed geschilderde achtergrond van een hard lot, waardoor de ontroering wordt gewekt. Ite, zegt de rampzalige, als hij afscheid wil nemen van zijn oude makker Tityrus:

[1]) *Ecl.* IX, 11–13.

Ite meae, felix quondam pecus, ite capellae.
non ego vos posthac viridi proiectus in antro
dumosa pendere procul de rupe videbo;
carmina nulla canam; non me pascente, capellae,
florentem cytisum et salices carpetis amaras.[1])

En dan antwoordt Tityrus:

Hic tamen hanc mecum poteris requiescere noctem
fronde super viridi: sunt nobis mitia poma,
castaneae molles et pressi copia lactis,
et iam summa procul villarum culmina fumant,
maioresque cadunt altis de montibus umbrae.[2])

Het leed wordt niet ontkend, zelfs nadrukkelijk beschreven, en het wordt ook niet alleen gesteld om door contrastwerking de vrede van de idylle sterker te doen uitkomen. Trouwens, de ernst van de thema's zal zeker in de eerste, vierde, vijfde, zesde en negende Ecloga de lezer treffen: in de eerste en de negende de nood van de kolonisatie, de vierde de geboorte van het kind dat het rijk des vredes brengt, de vijfde de apotheose van Caesar, de zesde de wording der wereld, door Silenus bezongen. Het frappantste is voor tijdgenoot en nageslacht in dit opzicht de vierde Ecloga geweest. Reeds Calpurnius, Vergilius' navolger in het begin van Nero's regeringstijd, heeft *zijn* vierde Ecloga de lof van Nero's nieuwe tijd doen bezingen – wederom de vierde:

Non eadem nobis sunt tempora, non deus idem.
Spes magis arridet...[3])

en dat blijft het thema van deze Calpurniaanse herderszang. Inderdaad is Vergilius' vierde Ecloga voor ons belangrijk, omdat hij zeer bewust hier de pastorale vorm kiest voor zijn eschatologische profetie. Men hoort het al in de aanhef:

Sicelides Musae, paulo maiora canamus!
non omnes arbusta iuvant humilesque myricae;
si canimus silvas, silvae sint consule dignae.[4])

---

[1]) *Ecl.* I, 74–77.
[2]) Ib., 78–83.
[3]) Calpurnius, *Ecl.* IV, 31 sq.
[4]) Vergilius, *Ecl.* IV, 1–3.

Hoe moet men deze regels verstaan? Gedeeltelijk zeker als een verontschuldiging. Romeinse aristocraten als Asinius Pollio, voor wie deze herderszang geschreven is, of Alfenus Varus, aan wie de zesde is opgedragen, waarvan de inleiding wel zeer duidelijk verontschuldigend is, hebben met enige minachting deze vorm van poëzie als „licht amusement'' beschouwd en de voorkeur gegeven aan heldenzangen zoals later de Aeneis moest worden; die waren vrij wat deftiger. In de zesde Ecloga zegt Vergilius nadrukkelijk, dat, toen hij van koningen en oorlogen wilde zingen, Apollo hem aan de oren trok en waarschuwde dat hij zich aan de simpele herderszang moest houden (vss. 3–5). Aan de andere kant: zo heel bescheiden wil Vergilius ook niet zijn; noch in de vierde noch in de zesde Ecloga wil hij het heldendicht boven de herderszang stellen als het er op aan komt, de beschermheer te huldigen; in de aan Varus gewijze zang zegt hij immers, zij het met vleiende verontschuldiging:

...te nostrae, Vare, myricae,
te nemus omne canet; [1])

en in de vierde Ecloga zijn de door de dichter bezongen wouden, als zijn wens in vervulling gaat, toch een consul waardig. Wel weet hij dat er landelijke liederen zijn, die niet ieder kunnen behagen, en die „een consul onwaardig'' zijn (zo mag men toch de aansluiting van vers 3 aan vers 2 verstaan); maar er is ook de mogelijkheid, dat de muze van Theocritus in staat is de dichter te inspireren tot grootser verzen. De verontschuldiging is dus niet zozeer gegrond in de bescheidenheid van Vergilius, die de grenzen van zijn talent zou kennen, als wel in het feit, dat hij van de idylle iets nieuws wil maken, haar beperktheden wil verbreken en haar nieuwe mogelijkheden wil geven. En die nieuwe mogelijkheden zijn de beschrijving van de toekomst onder de Vredesvorst. Men komt in de verleiding, het derde vers van de vierde Ecloga aldus te parafraseren: bezingt Vergilius het pastorale landschap, dan is het het landschap onder de Vredesvorst. Het is het décor van de laatste der tijden, het is de omgeving van een nieuwe orde welke van goddelijke signatuur is; en wanneer de dichter het menselijke leed in dit décor plaatst (als in de eerste en de negende Ecloga), dan is het om het een nieuwe dimensie te geven: het ideaal werpt zijn licht over de smart. Voor Vergilius' idyllische poëzie geldt in hoge mate wat Schiller in zijn opstel „Ueber naive

[1]) *Ecl.* VI, 10 sq.

und sentimentalische Dichtung" zegt betreffende de idylle: „Ruhe wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit – eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht, nicht aus dem Stillstand der Kräfte, die aus der Fülle, nicht aus der Leerheit fliesst und von dem Gefühle eines unendlichen Vermögens begleitet wird."[1]) Maar dat geldt evenzeer van de zeer nadrukkelijk eschatologische profetieën van een Jezaja 11,6–10 of 65,25.

Het futurum, en niet een optativus of potentialis is de wijs der Vergiliaanse werkwoorden. In dit opzicht is een vergelijking met de 16e Idylle van Theocritus leerzaam. In dit gedicht, opgedragen aan Hiëro van Syracuse, komt ook een beschrijving voor van een land, dat na een verwoestende oorlog weer in vrede zal leven. Maar Theocritus geeft deze beschrijving in de vorm van een gebed, een wens, en kiest als wijs van het werkwoord dan ook de optatief:

> Ἄστεα δὲ προτέροισι πάλιν ναίοιτο πολίταις,
> δυσμενέων ὅσα χεῖρες ἐλωβήσαντο κατ᾽ ἄκρας·
> ἀγροὺς δ᾽ ἐργάζοιντο τεθαλότας· αἱ δ᾽ ἀνάριθμοι
> μήλων χιλιάδες βοτάνᾳ διαπιανθεῖσαι
> ἀμ πεδίον βληχῷντο, βόες δ᾽ ἀγελαδὸν ἐς αὖλιν
> ἐρχόμεναι σκνιφαῖον ἐπισπεύδοιεν ὁδίταν·
> νειοὶ δ᾽ ἐκπολέοιντο ποτὶ σπόρον, ἁνίκα τέττιξ
> ποιμένας ἐνδίους πεφυλαγμένος ὑψόθι δένδρων
> ἀχεῖ ἐν ἀκρεμόνεσσιν· ἀράχνια δ᾽ εἰς ὅπλ᾽ ἀράχναι
> λεπτὰ διαστήσαιντο, βοᾶς δ᾽ ἔτι μηδ᾽ ὄνομ᾽ εἴη.[2])

Vergilius evenwel beschrijft het land van de vrede in de indicativus van het futurum: als een profeet die de toekomst met volstrekte zekerheid heeft aan te zeggen.

Is de vredigheid van het pastorale landschap – erfenis van het genre uit de Hellenistische tijd – het gegeven, waardoor Vergilius de herderszang kan gebruiken voor zijn profetie, andere traditionele elementen van deze poëzie werken mee om haar bruikbaar te maken voor Vergilius' doel. Met name twee factoren kunnen nog genoemd worden: het meeleven van de natuur met de lotgevallen van de mensen, en het kunstmatig karakter van het pastorale landschap.

Bij Vergilius (die trouwens dit gegeven uit de traditie overnam) is

---

[1]) Schiller, Werke, Bd. 7, Philosoph. Schr., Meyers Klassiker-Ausgaben, Leipzig u. Wien, o.J.; S. 513 (hoofdstuk Idylle).

[2]) *Idyll.* XVI, 88–97.

het landschap veel meer dan de onveranderlijke lijst achter het menselijk drama. Het is geen dode achtergrond. Maar de niet-menselijke omgeving deelt in de stemmingen van de mensen; het is niet omgekeerd, gelijk in de romantiek later het geval zal zijn, als de mens mee gaat leven met de stemmingen van de natuur. Bergen en wouden, dieren en planten zijn als een levend koor in het menselijk drama. Zo wordt het landschap gehumaniseerd; maar dat betekent bij Vergilius tegelijk, dat het menselijk leven groter afmetingen krijgt. Het is niet langer het klein bestek van een toevallig en kort bestaan, maar iedere geste heeft betekenis voor de gehele natuur. Men denke bij voorbeeld aan de regels over de dood van Daphnis-Caesar in de vijfde Ecloga:

> Non ulli pastos illis egere diebus
> frigida, Daphni, boves ad flumina; nulla neque amnem
> libavit quadrupes nec graminis attigit herbam.
> Daphni, tuum Poenos etiam gemuisse leones
> interitum montesque feri silvaeque loquuntur.[1])

Kan men in de eerste twee verzen nog denken aan menselijke rouw, waarvan het vee de dupe is, in de laatste twee verzen is dat uitgesloten: de wilde Afrikaanse leeuwen klagen over Caesar's dood evenals de bergen en de wouden. Zij doen mee.

Voor Vergilius' tijdgenoten zal dit minder overdreven hebben geklonken dan voor ons: in dit kader van zulke voorstellingen kon zich de mythe van Orpheus ontwikkelen. Men kan in dit opzicht denken aan de portenta, de wondertekenen die bijzondere gebeurtenissen onder de mensen verkondigen of ze begeleiden. De historiografen vermelden ze conscientieus, zoals later de Middeleeuwse kroniekschrijvers het ook zouden doen. Men behoeft trouwens maar in Suetonius' Levens der Caesars te bladeren om te ontdekken hoeveel waarde men er aan hechtte en hoe vast de keizers er in geloofden. Het wonderteken is weliswaar aan de ene kant een bewijs voor het onverwachte, voor het mirakel, maar tegelijk is het geloof erin mogelijk geworden doordat men toch een zekere continuïteit tussen natuur en mensenwereld, kosmos en mens aanvaardde. De Stoïsche opvattingen omtrent de mens en zijn plaats in de kosmos evenzeer als Augustinus' stelling, dat het wonder niet tegen de rede in gaat, maar boven de rede uitgaat, veronderstellen ditzelfde antieke gevoel voor de continuïteit van natuur en mens. Vergilius nu kan, door het mede-

---

[1]) *Ecl.* V, 24–28.

leven van de niet-menselijke omgeving met het wel en wee van de mensenwereld in het pastoraal-eschatologische kader te plaatsen, zijn profetisme in de herdersliederen accentueren. Vandaar de aan Jezaja herinnerende beschrijvingen in de vierde Ecloga. En bij Calpurnius wordt de samenhang van de drie elementen der pastorale eschatologie: de met de mens meelevende natuur, het wonderteken en de vredesvorst nog duidelijker, wanneer hij in zijn vierde Ecloga van Nero zegt:

Scilicet omnis eum tellus, gens omnis adorat,
diligiturque deis, quem sic taciturna verentur
arbuta, cuius iners audito nomine tellus
incaluit floremque dedit; cui silva vocato
densat odore comas, stupefacta regerminat arbos.
Illius ut primum senserunt numina terrae,
coepit et uberior sulcis fallentibus olim
luxuriare seges tandemque legumina plenis
vix resonant siliquis; nec praefocata malignum
messis habet lolium nec inertibus albet avenis.[1])

De tweede factor: het kunstmatig karakter van het pastorale landschap, is op zichzelf weer tweeledig: men kan denken aan de mensen die het bevolken, en aan het landschap zelf. Wat de personen in Vergilius' Bucolica aangaat: zij zijn veel schematischer dan het geval is in de Idyllen van Theocritus. Bij de Griek zijn zij mensen van vlees en bloed, zozeer zelfs, dat soms het pastorale karakter terugwijkt en men het gevoel krijgt, met echte boeren en herders in al hun rauwheid te maken te hebben; zo in de vierde Idylle, de Herders. Niet dat bij Vergilius alle karaktertekening ontbreekt; in de eerste staan de praatgrage, fortuinlijke herder Tityrus en de ongelukkige Meliboeus duidelijk als twee verschillende mensen, en niet alleen als twee verschillende maskers, tegenover elkaar. Maar de betekenis van de herders in de Bucolica is niet, dat zij als karakteristieke mensen voor ons optreden, maar de organen zijn, waardoor ideeën geuit kunnen worden. Als mensen in het algemeen, niet als mensen in het bijzonder, zijn zij van belang. Ook dat werkt mee bij de indruk van het profetische element: de profeet occupeert zich niet in de eerste plaats met een beschrijving van de speciale menselijke trekken, aan een individu eigen; hij is geïnteresseerd in groepen, en wel in hun toekomst. Dat

---

[1]) Calpurnius, *Ecl.* IV, 107–116.

wil niet zeggen, dat hij niet een scherp oog voor menselijke eigenaardigheden zou kunnen hebben; maar hij is niet in de eerste en de laatste plaats een psycholoog. En zeker is hij geen aestheet, die zich tevreden stelt met zich te vermeien in het schouwspel dat mensen opleveren. Zijn mensen zijn niet iets van zichzelf, maar hun waarheid is gelegen in hun betrekkingen tot een werkelijkheid buiten hen. Zo is het ook bij Vergilius: zij zijn representanten van groepen, in de grond van de zaak van de mensheid voor wie het onder de Vredesvorst vrede zal wezen.

Ook het kunstmatige karakter van het pastorale landschap sluit daarbij aan. De kunstmatigheid loopt des te meer in het oog, omdat Vergilius in allerlei détails realist is. Zijn natuur heeft met die van Rousseau niets te maken en is minstens even ver verwijderd van Ossian's romantiek. Daar zijn al de namen van de herders, ontleend aan de litteratuur; in het Noord-Italië van de eerste en de negende Ecloga verwacht men bepaald geen namen als Tityrus, Meliboeus, Moeris en Lycidas, en men verwacht al evenmin de uitgebreide mythologische kennis van Alexandrijnse huize, die zij ten toon spreiden. In de omgeving van Mantua vliegen dank zij Theocritus Siciliaanse bijen rond (Ecl. 1, 54) en zijn de planten met Griekse namen talrijk. In de negende Ecloga, die nog nadrukkelijker in deze buurt zich afspeelt (zelfs wordt een plaatselijk monument genoemd, het graf van Bianor, de stadsheros; vs. 60), denkt de herder aan duiven uit Epirus – en nog wel uit het mythische Epirus, Chaonië (vs. 13); er is daar ook sprake van taxusbomen uit Corsica, dat met de Griekse naam wordt aangeduid, Cyrnus (vs. 30). Het kost heel weinig moeite, zulke eigenaardigheden met vele te vermeerderen. Dit land is het land van satyrs en nimfen, van Silenus en faunen. Dat alles draagt er toe bij, ook het bekende landschap: om Mantua heen, het karakter van een „ander" land te geven. De werking kan vergeleken worden met Blake's vers, waarmee hij de inleiding op zijn „Milton" besluit:

And did those feet in ancient time
Walk upon England's mountains green?
And was the holy Lamb of God
On England's pleasant pastures seen?

And did the Countenance Divine
Shine forth upon our clouded hills?
And was Jerusalem builded here
Among these dark Satanic Mills?

Bring me my Bow of burning gold:
Bring me my Arrows of desire:
Bring me my Spear: O clouds unfold!
Bring me my Chariot of fire.

I will not cease from Mental Fight,
Nor shall my Sword sleep in my hand
Till we have built Jerusalem
In England's green and pleasant Land.

Het kunstlandschap in de Eclogae is een sacraal landschap, en daarom kan het het einde der tijden beschrijven. Dat sacrale karakter vindt men terug in de afbeelding van de pastorale op muurschildering en reliëf. De tempel is er een vast requisiet, de herder betuigt er een god zijn hulde, of hij is zelf een god. Men denke ook aan menige sarkofaag, waarop pastorale scènes of gestalten zijn uitgebeeld – traditionele herinneringen aan mysteriegodsdiensten. Hier hebben wij te maken met een wel heel sprekende verbinding van pastorale en het einde der tijden.

Tot de kunstmatigheid van het landschap behoort trouwens nog een element, dat niet litterair is. Gaat men na, waarin de waardering voor dit landschap bestaat, dan ligt zij niet in haar ongereptheid, maar vooral in haar wel besteld zijn of haar bruikbaarheid als weidegrond. De natuur bevat voor Vergilius in de eerste plaats een uitnodiging om haar in cultuur te brengen; en ook het citaat uit de vierde Ecloga van Calpurnius zei ons, dat in de gelukzalige tijd onder de nieuwe keizer de akker vrucht draagt zonder al te grote inspanning van de boer, niet dat de mens tot een gezegende voor-culturele staat terugkeert. De arbeid wordt licht, omdat de natuur zich gemakkelijk laat bedwingen. Het schone van de kunst passeert alle wilde natuur voor de gemiddelde antieke mens. Nog staande in deze algemene overtuiging zou later Prudentius in een van zijn beste hymnen, bij de beschrijving van het ontsteken der lampen als een sacrale plechtigheid, kunnen zeggen dat het kunstlicht, evenals het daglicht een gave Gods, bij het vallen van de nacht, die de goddeloosheid representeert, het middel tegen de nood is:

Splendent ergo tuis muneribus, Pater,
flammis nobilibus scilicet atria,
absentemque diem lux agit aemula,
quam nox cum lacero victa fugit peplo.[1])

[1]) Prudentius, *Cathem. V hymnus ad incensum lucernae* 25–28.

En bij het herdersthema bedenke men wel: de herder is in de grond van de zaak een dierentemmer, iemand, die de natuur onderwerpt. Een tevreden herder kan juist daardoor tot het symbool van het vredige einde der tijden worden.

II

Wanneer men de geëcarteerde verzen leest, waarmee Vergilius oorspronkelijk zijn Aeneïs wilde openen, dan krijgt men het gevoel, dat hijzelf terug is gekomen op zijn waardering voor de pastorale thematiek, en dat hij tenslotte weer de visie aanvaard heeft, dat het heldendicht hogere poëzie is dan welke herderszang ook:

> Ille ego qui quondam gracili modulatus avena
> carmen, et egressus silvis vicina coëgi,
> ut quamvis avido parerent arva colono,
> gratum opus agricolis, at nunc horrentia Martis
> arma virumque cano –

Mogen wij deze wijziging in waardering verstaan als een teken, dat reeds bij hemzelf het verval van de profetie intreedt? Er staan in de Aeneïs prachtige fragmenten; maar het futurum is verleden geworden, in dubbele zin van het woord: Augustus is de onbetwiste heerser van het rijk, en zijn vroegere profeet wordt de dichterlijke Schriftgeleerde, die in het verleden de bevestiging en de rechtvaardiging van het heden vindt. Het is tekenend, dat wat in de Bucolica profetische voorzegging van het kind des vredes is, nu de vorm krijgt van een woord uit een mythisch verleden: Anchises is het, die d'outre-tombe de komst van de Vredesvorst voorspelt. De verwachte heiland is praesens geworden, de praesens divus van wie Horatius spreekt (Carm. 3, 5, 2).

Daardoor is de eschatologische gespannenheid van de vroegere verzen van Vergilius verdwenen: Augustus regeert als heiland, hij is zichtbaar en bespeurbaar, als ambtenaar van de staat, in de macht van zijn legioenen, door de propaganda van zijn dichters. In het circus kan men hem zien. De hoop is vervuld; men leeft al in de koestering van de gelukszon, die over het Romeinse rijk schijnt. Wat in het Christendom een proces van eeuwen is geweest: de verlegging van Gods toekomst naar het heden – een proces, dat bovendien nooit geheel kon aflopen – heeft zich in het Romeinse keizerschap binnen enige jaren voltrokken. En men heeft ook ontdekt, dat niet de gehele menselijke werkelijkheid te vatten is in het kader van de keizer-

verering. Er zijn gebieden in het menselijk leven, angsten en zorgen, die niet opgelost worden door de vorst van de vrede. De dood blijft, het levensgevoel kan niet geheel worden gevangen in het net van Vergilius' geloof.

Bij Horatius is het duidelijk te zien. Vergilius had de klassieke vorm gevonden voor de verbinding van de pastorale met het gulden rijk van Augustus; in het perspectief op zijn komst lossen zich de zorgen op, wat overblijft in het levensbesef van de mensen zal de dankbaarheid wezen. Zo heeft Vergilius het landleven kunnen maken tot het teken van het nieuwe leven onder de zegenende macht van de vredebrenger. Er blijft in het werk van Vergilius geen ruimte over voor andere gevoelens dan die van een religieuze verwachting-in-zekerheid-der-toekomst eerst, en later van ontzag voor de Vredesvorst, van geluk, te mogen leven in zijn definitieve vrede, van dankbaarheid voor zijn tegenwoordigheid. Maar bij Horatius is dat niet het geval. Ook hij getuigt van al deze gevoelens; ook hij is aangetrokken tot de pastorale en de idylle, en hij beschrijft ze met lichtere klanken dan Vergilius – meer in overeenstemming, lijkt het eerst, met hun karakter dan de verzen van de oudere dichter. Maar juist in die luchthartigheid toont hij, dat hem de herderszang niet het een en al is, niet het land dat door een profetisch futurum het beste beschreven kan worden. Dat is ook zo; want een andere macht dan de glanzende gestalte van Augustus gaat om langs de horizon van Horatius: het is de donkere gedaante van de dood. Het is deze laatste macht, die hem de prikkel tot het leven geeft; de dood maakt het leven intenser, maar kan in de heerlijkheid van het bestaan niet vergeten worden. Inderdaad: de dood is de laatste macht met het laatste woord. Het is een besef, dat in zijn tijd bij velen heeft geleefd: de onbekende dichter van de Copa, een der verzen uit de Appendix Vergiliana, heeft het in de slotregels van zijn gedicht duidelijk en onvergetelijk gezegd:

> Pone merum et talos. Pereat qui crastina curet!
> Mors aurem vellens, „vivite" ait, „venio."

Nog deelt Horatius oprecht het geloof van Vergilius in de zegenende macht van Augustus. Hij heeft hem zeer bewonderd, en meermalen zijn lof gezongen. Zo heeft hij het zijne bijgedragen tot de roem van de vorst, en de groten van die tijd hebben zijn bijdrage gaarne geaccepteerd en vorstelijk gehonoreerd. Maar Augustus moet zijn plaats in het geloof van de dichter delen met de dood, en daardoor is de idylle niet meer het waarachtige einde van de tijden. Het

herdersland is het schone voorland van het werkelijke einde. En de verbinding met Augustus komt tot stand, doordat deze dit voorland mogelijk maakt: de uit de ontmoeting met de laatste macht in de wereld geboren tevredenheid is het geschenk van de keizer en zijn rijksgroten.

Wat houdt dit nu in voor het karakter van de pastorale? In de eerste plaats dat het profetisch futurum een heden wordt. Nog wordt de pastorale bij Horatius niet tot de abjecte vleierij, die wij later zullen terugvinden bij de bucolische dichters; omdat de vorst van heden niet de laatste macht is. Maar al wel is het eschatologische perspectief uit de bucolische verzen van Vergilius verdwenen, en gebleven is de welbehaaglijkheid van het heden, gegarandeerd door de leider van de samenleving. En wanneer men dan weglaat wat bij Horatius diepte aan zijn levensbesef geeft: de prikkel van de dood, dan blijft niets anders over dan een lofprijzing van het heden, dat willens en wetens – omdat het de goddelijke keizer is, die het tegenwoordig geluk wenst te garanderen – tot ,,einde der tijden'' gemaakt wordt. Met andere woorden: de pastorale wordt de vleiende rechtvaardiging van de machthebber.

In dit opzicht is bijzonder leerzaam een anoniem bucolisch gedicht uit de eerste regeringstijd van Nero, waarin de ene herder vraagt naar de oorzaak van de zwijgzaamheid van de andere, en ten antwoord krijgt:

...satias mea gaudia vexat.[1])

Het geluk is zo groot, dat de arme herder Mystes zich zorgen maakt over de vervelende verzadiging – dat is de aanleiding tot een lofzang op de tijd van definitieve, goddelijke, Saturnische vrede:

Nec gladio metimus nec clausis oppida muris
bella tacenda parant; nullo iam noxia partu
femina quaecumque est hostem parit. Arva iuventus
nuda fodit tardoque puer domifactus aratro
miratur patriis pendentem sedibus ensem.
Est procul a nobis infelix gloria Sullae
trinaque tempestas, moriens cum Roma supremas
desperavit opes et Martia vendidit arma.
Nunc tellus inculta novos parit ubere fetus,
nunc ratibus tutis fera non irascitur unda;
mordent frena tigres, subeunt iuga sueta leones –

[1]) Bij Baehrens, *Poetae latini minores* III, 63 sq.; vs. 9.

en dan sluit het gedicht met een citaat uit Vergilius' vierde Ecloga (vs 10):

casta fave, Lucina: tuus iam regnat Apollo![1])

Afgezien van de min of meer duidelijke reminiscenties aan Vergilius is dit laatste citaat uit de Vergiliaanse Ecloga met het meest gespannen eschatologische karakter wel het belangrijkste. Vergilius had dit vers neergeschreven in zijn sterke, profetische verwachting van het goddelijk kind, dat de vrede zou brengen. Het wordt hier overgenomen om nog eens de sfeer van dit sterke geloof op te roepen, en moet daarom suggereren, dat nu, onder de nieuwe keizer, het definitieve rijk des vredes is verwerkelijkt. Maar wel degelijk heeft de dichter zijn eigen, in zachte gouden glans geziene, wereld voor ogen. Dat hij geen futurale werkwoordsvormen gebruikt, ware desnoods te begrijpen uit de profetische drang, de zekerheid van het toekomstige als een glorieus en aan de eindpaal van de tijden verwerkelijkt heden te beschrijven. Maar wat moet dan die verwijzing naar de tijd van Sulla en van het stervende Rome? Had hij werkelijk volledig Vergilius' positie ingenomen, dan had hij moeten verwijzen naar de wilde jaren van Caligula. Maar hij stelt hier tegenover elkaar: de vergane, in bloed ten onder gegane Romeinse republiek van de eerste eeuw voor Christus en – ja wat is eigenlijk de tegenstelling? Zij heeft toch alleen maar zin, wanneer hij denkt aan het instituut van het keizerschap, dat dan toch al een paar generaties bestaat. Daarmee is de profetie goedkoop geworden; zij beduidt een verheerlijking van een bestaande toestand, die toch werkelijk niet zo heel veel te verheerlijken trekken vertoonde. Zij is vleierij en ideologische rechtvaardiging van Nero's bestuur. Hier is de hoge morele, in de toekomst kijkende ernst van Vergilius verdwenen. De techniek van het bucolische vers, een beetje glad geworden, alleen is over. Wie denkt nu nog aan de lang vervlogen nood van de burgeroorlogen; het zwaard is een merkwaardigheid, een curiositeit. De onschuld en de vrede van het herderslied zijn niet meer triomfantelijk, maar die van de beati possidentes – die trouwens gezien de realiteit van het rijk – ook alleen bezitters van het geluk zijn in de verbeelding van de dichter. En tenslotte moeten wij het bij Calpurnius beleven, dat de eens zo sacrale herderszang dient om de wonderen van de stad te prijzen; de herders worden boerenpummels, die zich vergapen aan de mirakels

[1]) Ib., vss. 27–38.

van het circus, en daarbij toch nog hun gelukkige en onschuldige oerstaat bewaren. ,,Nec mihi'', zegt de herder, die in de stad is geweest,

...nec mihi, si quis
omnia Lucanae donet pecuaria silvae,
grata magis fuerint quam quae spectavimus urbe;[1])

en even verder, om de kostbaarheid van het schouwspel te accentueren:

...stabam defixus et ore patenti
cunctaque mirabar necdum bona singula noram,
cum mihi iam senior, lateri qui forte sinistro
iunctus erat, ,,quid te stupefactum, rustice,'' dixit
,,ad tantas miraris opes, qui nescius auri
sordida tecta, casas, et sola mapalia nosti?
en ego iam tremulus et vertice canus et ista
factus in urbe senex stupeo tamen omnia: certe
vilia sunt nobis, quaecumque prioribus annis
vidimus, et sordet quidquid spectavimus olim.'' [2])

Het einde van het lied is tenslotte de klacht van de herder, dat hij in zijn smerige plunje niet dicht genoeg bij de keizer kon komen om hem werkelijk goed op te nemen:

O, utinam nobis non rustica vestis inesset:
vidissem propius mea numina! est mihi sordes
pullaque paupertas et adunco fibula morsu
obfuerunt. utcumque tamen conspeximus ipsum
longius; ac, nisi me visus decepit, in uno
et Martis vultus et Apollinis esse probatur.[3])

Hier is de pastorale geheel terecht gekomen buiten de sacrale sfeer van Vergilius' Eclogae. Het toneeltje dient alleen ter verheerlijking van de keizer, die Mars en Apollo in één; zijn rijkdom, vrijgevigheid, macht, majesteit moeten verheven, althans gevleid worden. De boeren staan er met open mond naar te kijken; maar ook de oude stedeling, die toch wel wat gewend is op het punt van het circus, is buiten zichzelf van bewondering. Op zichzelf is het vers van Calpurnius aardig genoeg; maar met Vergilius' Bucolica heeft het niet meer te maken.

---

[1]) Calpurnius, *Ecl.* VII, 16–18.
[2]) Ib., 37–46.
[3]) Ib., 79–84.

Vraagt men zich af, waar het verval der herderspoëzie na de door Vergilius geschapen eschatologische gespannenheid begint, dan dient te worden gezegd: op het ogenblik, dat de verwachting van het einde der tijden verzadigd is geraakt, dat wil zeggen, wanneer men het einde van de tijd bezingt als iets dat is aangebroken en dat ook verder geen dramatische mogelijkheden meer heeft. Het vrederijk is in al zijn volheid en heerlijkheid aangebroken toen Augustus de macht aan zich heeft getrokken. Vergilius is ook toen nog in zijn vorst blijven geloven. Voor een politiek dichter is dat gevaarlijk; want hij gaat dan de heerschappij van zijn god identificeren met de bestaande politieke toestand. En Vergilius was een politiek dichter in de beste zin van het woord, door zijn diepe morele bewogenheid. Zo ergens, dan geldt hier dat de corruptio optimi pessima is. Toen het toekomstelement in zijn geloof in Augustus wegviel, bleef om de sacrale gestalte van de Vredesvorst een sacraal geworden politiek heden over. Het was een zuiver gevoel van Vergilius, dat de kracht van zijn profetische poëzie lag in de botsing der tijden: het conflict van heden en toekomst. Maar daarom heeft hij in de Aeneïs, ditzelfde conflict der tijden volhoudend, het gemaakt tot het conflict tussen verleden en heden: Aeneas kan de hem toegebrachte slagen van het lot verdragen door zijn geloof in de toekomst. Maar Aeneas is een gestalte uit de verre voortijd; en de eschatologie van de Aeneïs is te vinden in het zesde boek, waarin de held van lang vervlogen tijden de profetie over de komst van Augustus te horen zal krijgen. Zo is hij niet langer de profeet, maar – gelijk al gezegd – de Schriftgeleerde. Voor de reddende toekomst was geen plaats meer, het heden was het einde der tijden geworden. Het gevolg zien wij al duidelijk bij Horatius: na de overwinning van de „herdersvorst" der Bucolica kan alleen de dood nog definitiever zijn. En minder diepe geesten maken de eschatologie tot vleierij van de keizer en rechtvaardiging van zijn bewind. De herderszang heeft zijn religieuze kracht volledig verloren, en het bijgeloof, de ideologie als leugen blijft over.

III

In het Christendom kan men een soortgelijk proces van verloop in eschatologische spanning bespeuren, en merkwaardig genoeg is het wederom de pastorale, die daarbij een belangrijke factor is. Het „plus ça change, plus ça reste la même chose" wordt door de ontwikkelingsgang van het Christendom in dit opzicht pijnlijk goed gehonoreerd.

Dat het herdersleven in het bijbels spraakgebruik een grote betekenis heeft zal wel geen nadere adstructie behoeven. Niet dat er in het oer-Christendom enige aanwijsbare directe samenhang zou bestaan met de bucolische poëzie van de Graeco-romeinse wereld. Formeel evenwel ware het mogelijk, een ganse catalogus van pastorale requisieten samen te stellen uit oer-Christelijk materiaal, dat trouwens vooral uit het Jodendom afkomstig was. Daar is een psalm als de 23e (die trouwens telkens weer invloed heeft gehad in de schildering van de Christelijke pastorale aan het einde der tijden), daar zijn de patriarchen, herdersvorsten, daar zijn de beelden bij de profeten; en in het Nieuwe Testament is het pastorale motief wel zeer rijk vertegenwoordigd: Christus en de zijnen verhouden zich als de herder en de schapen; het zijn herders, tot wie het eerste de boodschap van de engelen komt, dat heden de heiland is geboren; Johannes de Doper wijst op Christus als het lam Gods – een beeld dat in het laatste bijbelboek met name veel voorkomt; in Lucas 15 staat de gelijkenis van de herder, die het verloren schaap op de schouders in veiligheid brengt. Dit beeld is wijd verbreid, zowel in de Griekse godsdienst – met name in de Orfiek – als in de beeldende kunst en de litteratuur; Calpurnius beschrijft hoe het tot de taak van de goede herder behoort, het verloren lam op de schouders naar huis te dragen:

> Te quoque non pudeat, cum serus ovilia vises,
> si qua iacebit ovis partu resoluta recenti,
> hanc humeris portare tuis...[1])

Dit beeld zou een van de aanknopingspunten worden tussen de herder van de pastorale en de Herder van de Evangeliën. Maar nog andere „pastorale" trekken zou men kunnen noemen: Petrus krijgt van zijn Heer de opdracht, Christus' schapen te weiden – het is de introductie van het „herdersambt" in de kerk; en bij het jongste gericht zal Christus als opperherder de bokken van de schapen scheiden.

Belangrijk in dit alles is de duidelijke samenhang van het herdersmotief met de eschatologie; maar bij de beschrijving van het einde der tijden in de oude Christelijke documenten is de pastorale niet de enige voorstelling waarin men het komende rijk van God tot uitdrukking brengt. De Openbaring van Johannes beschrijft het rijk van God als het hemelse Jeruzalem, dat, toegerust met de kostbaarste tooi, uit de hemel op aarde daalt. De stad wordt ons uitvoerig

---

[1]) Calpurnius, *Ecl.* V, 39–41.

beschreven; er wordt verhaald van haar poorten, muren, straten, van haar afmetingen, van de materialen waaruit zij is gebouwd. Het landschap van Elysium ontbreekt geheel. Wel loopt door de stad een rivier en staan er bomen bij geplant, maar hun betekenis is te duidelijk symbolisch dan dat men aan elementen van een pastoraal landschap zou mogen denken. Hier wordt een geheel andere reeks voorstellingen opgeroepen: van de burcht Gods, van Zion, van de tempelstad, het Joodse cultische centrum.

Belangwekkend is het dat rivier en bomen in het hemels Jeruzalem tenslotte stammen uit het verhaal van het paradijs, dat een vredig landschap is. Inderdaad zou men kunnen verwachten dat de hemelse toestand van Gods rijk beschreven zou zijn als een nieuw paradijs, zoals dat later ook sterk het geval is geworden. Zelfs zou men kunnen volhouden, dat er dringende redenen waren om het einde der tijden te beschrijven als een terugkeer van de heerlijkheid en de vrede die in de hof van Eden geheerst hebben. De uitlegging van Oudtestamentische plaatsen in het Nieuwe Testament vormt een midrasj, waarbij de messianiteit van Christus teruggevonden werd in de Oudtestamentische woorden; zo vond men de parallellen tussen Christus en zijn werk enerzijds en de gebeurtenissen, toestanden, profetieën van de Joodse geschiedenis anderzijds. Dat heeft steeds meer geleid tot een strak parallelisme tussen Oud- en Nieuw Testament: Adam en Christus, Eva en Maria, Adams graf ligt op Golgotha (dat is de eigenlijke betekenis van de schedel, die men op zo menige afbeelding van de kruisiging ziet), en de hof van Eden wordt het paradijs aan het einde der tijden, waarin trouwens al spoedig de herder troont met zijn herdersstaf en zijn schapen om zich heen heeft. Maar in Johannes' Openbaring is de stad belangrijker; weliswaar niet als stad, maar omdat het platteland op zichzelf geen sacrale functie heeft. Trouwens, hier ligt ook een van de grote verschillen tussen Vergilius' pastorale en het bijbelse herdersmotief, dat de mens alleen belangrijk is, en het landschap niet, ook al wordt de vreugde over de overwinning van God en de verlossing van Zijn volk tot uitdrukking gebracht door de vrede tussen wolf en lam, en het juichen van de bomen en het springen der heuvels. Maar in de desbetreffende passages is het in ieder opzicht duidelijk, dat wij met bewuste beeldspraak te doen hebben; het is niet zo – gelijk wel het geval is bij Vergilius – dat de suggestie wordt gewekt, als zou het hier een sacrale werkelijkheid betekenen. In de beeldspraak van de hemelse stad Jeruzalem concentreert zich de aandacht primair op de mensen, niet op hun omgeving:

er leven de verlosten, degenen die vrijgekocht zijn van de machten der duisternis door het bloed van het Lam Gods.

Beziet men de quaestie van die kant, dan ontdekt men, dat in het beeld van de hemelse stad tenslotte een andersoortige menselijke en sociale werkelijkheid tot uitdrukking komt dan in het beeld van het herdersland der Griekse en Romeinse pastorale of van Elysium. De herderszang ontleent weliswaar van oorsprong zijn gegevens aan het werkelijke herdersleven – men denke maar aan de eigenaardige zangwedstrijden, die men telkens in de bucolische en idyllische poëzie terugvindt en die geïnspireerd zijn op werkelijke wedstrijden –, maar deze gegevens worden gemetamorfoseerd door het gevoel van welbehagen en vrede op het platteland: een gevoel, dat bij de plattelanders vrij wat minder sterk is geweest dan bij de stedelingen, de grootgrondbezitters, die niet op hun landerijen leefden, maar ze ten hoogste kenden als een aangenaam verblijf van rust. Met andere woorden: de bucolische poëzie is een stedelijke poëzie, die bedoeld is voor een kleine klasse van bezitters; daarop wijst trouwens ook het geleerde karakter van deze gedichten, zowel bij de Alexandrijnse voorbeelden en Theocritus als bij Vergilius.[1]) Maar de ontwikkeling van de lezers der Nieuwtestamentische geschriften (als men de uitermate zeldzame verwijzingen naar de Griekse litteratuur in het Nieuwe Testament buiten beschouwing laat) was, gezien de inhoud dier geschriften, voornamelijk bepaald door de kennis van de Oudtestamentische prediking; het ,,niet vele wijzen naar het vlees, niet vele rijken, niet vele aanzienlijken'' dringt zich cultuurhistorisch telkens aan de lezer van het Nieuwe Testament op, wanneer hij tenminste meet aan de cultuur van de machthebbers, die Theocritus en Vergilius konden begrijpen. Hun heeft het genoegelijke leven van de geruste landman niet zo heel veel gezegd, omdat zij dat anders kenden.

En toch is de idylle on de Vergiliaanse zin van het woord ook in het Christendom binnengedrongen. Uit het midden van de tweede eeuw stamt een Romeinse Apocalypse, de Pastor Hermae. Nu is deze herdersgestalte geen Tityrus of Meliboeus, en zelfs geen Daphnis, de

---

[1]) Typerend voor een aristocratische geest, die de rijkdom van een kostbaar buitenverblijf met Muzische bezigheid paart, is Statius, *Silvae II, 3: Villa Tiburtina Manilii Vopisci.* De hier bezongen villa ligt aan de Anio, waarvan de stroom vertraagt ,,ceu placidi veritus turbare Vopisci / Pieriosque dies et habentes carmina somnos'' (vss. 22 sq.). Hier is het goed, als wijze te vertoeven, Epicurus zou er zijn tuin voor gegeven hebben: ,,Scilicet hic illi meditantur pondera mores, / hic premitur fecunda quies virtusque serena / fronte gravis sanusque nitor luxuque carentes / deliciae, quas ipse suis digressus Athenis / mallet deserto senior Gargettius horto''; vss. 90–94.

vergoddelijkte herder uit de 5e Ecloga van Vergilius. De Herder is een engelwezen, een apocalyptische gestalte, en allerminst verwant met Vergilius' herders. Hermas ontmoet deze Herder en ontvangt van hem bepaalde openbaringen omtrent de eschata. En hier treffen wij ineens iets als een flard van pastorale en idyllische gegevens aan: merkwaardig genoeg in een apocalyptisch verband. In de negende gelijkenis wordt de voltooiing van het Godsrijk beschreven als het afbouwen van een grote toren (dus het „burcht" motief), en een aantal maagden verrichten daarbij werkzaamheden. Met hen wordt Hermas alleen gelaten. Dan vervolgt de tekst: „De maagden zeggen mij: „Heden komt de Herder niet." „Wat moet ik dan doen?" vroeg ik. „Tot morgen," zeiden zij, „moet gij hier blijven; en als hij komt, zal hij met u spreken; zo niet, dan zult gij hier bij ons blijven totdat hij komt." Ik zeg hun: „Ik zal tot morgen op hem wachten; en wanneer hij niet komt, zal ik naar huis gaan en 's ochtends vroeg terugkomen." Maar zij antwoorden mij: „Aan ons zijt gij overgeleverd; gij moogt van ons niet heengaan." „Waar zal ik dan blijven?" zeg ik. „Bij ons," zeggen zij „zult gij slapen als een broeder, en niet als een man. Want gij zijt onze broeder, en voor de verdere tijd willen wij bij u wonen; want wij hebben u zeer lief." Ik evenwel schaamde mij bij hen te blijven. En zij, die naar het mij leek de eerste onder hen was, begon mij te kussen en in een kring om de toren te voeren en met mij te spelen. En ik was als een jonge man geworden en begon ook zelf met hen te spelen. Sommigen van hen nu voerden reidansen uit, anderen dansten, weer anderen zongen; en ik wandelde in zwijgen met hen rond om de toren heen, en was met hen blijde. En de maagden spreidden hun linnen chitons op de grond, en legden mij neer in hun midden, en zij deden niets anders dan bidden; en ik bad met hen onophoudelijk en niet minder dan zij. En de maagden verheugden zich dat ik zo bad. Vervolgens kwam de Herder, en hij zegt tot de maagden: „Gij hebt hem toch geen overlast aangedaan?" „Vraag het hem," zeiden zij. Ik zeg hem: „Heer, ik heb mij verblijd toen ik bij hen toefde."[1])

De zin van de beeldspraak kan buiten beschouwing blijven; het beeld zelf is belangrijk. Wij hebben hier allerlei kenmerkende trekken van de idylle bij elkaar: het heilige spel in de open lucht onder zang en dans, de onschuld van de omgang tussen Hermas en de meisjes – een onschuld van een reine jeugd: Hermas voelt zich jong

---

[1]) *Pastor Hermae*, *Simil.* IX, 1–8.

worden! –, het neerliggen van de profeet in de kring van de maagden, aan de voet van de toren, het sacrale gebouw dat het Godsrijk voorstelt. Het zijn de elementen van het pastorale landschap: de blijdschap, de onschuld, het heiligdom in de buurt, die hier ten tonele verschijnen. Op de muurschilderingen en de reliëfs vinden wij deze elementen terug: de dansende meisjes, de tempel in de nabijheid, de herdersgod. Dat de beschrijving in de Pastor Hermae de indruk maakt van een verraderlijke wensdroom kan buiten beschouwing blijven, evenwel niet dat – juist door de huivering van Hermas voor dit nachtelijk samenzijn van een man met vrouwen, en de nadrukkelijke betuiging, dat men als broeder en zusters, niet als man en vrouw bijeen is, – een zekere erotische sfeer wordt opgeroepen, die in de idylle vrijwel nimmer ontbreekt. Het verhaal van Hermas is zeer gekunsteld, maar noch het werk van een dichter noch dat van een geleerde. Het bevat herinneringen aan bepaalde beelden uit de bucolische traditie – men komt in de verleiding, te vermoeden dat het vooral afbeeldingen zijn geweest, door een ongeletterd man gezien, waaraan Hermas deze flarden bucoliciteit te danken heeft. Maar voor ons is het belangrijk, dat in dit fragment pastorale motieven verbonden zijn met sacrale en vooral eschatologische elementen: de geciteerde scène immers speelt zich af bij de arbeid aan de voleindiging van het Godsrijk. Nog wordt dat gezien onder de vorm van een toren, een burcht, een poort; maar de schrijver ervaart de vrede van het komende rijk in de sfeer van de idylle. Reeds is de gemeenschap der kerk gevoeld als een pastorale gemeenschap: de hemel, waarvan men in de kerk een voorsmaak heeft, wordt gezien als een idyllisch landschap. In de Passio SS. Perpetuae et Felicitatis vindt men dit terug in het visioen dat de martelaar Saturus voor zijn sterven heeft: „Wij hadden geleden, en waren uit het vlees gescheiden, en vier engelen begonnen ons naar het Oosten te dragen, maar hun handen raakten ons niet aan. Wij nu gingen omhoog, niet rechtstandig, maar alsof wij een flauwe helling bestegen. En toen wij de eerste wereld verlaten hadden zagen wij een geweldig licht, en ik zei tot Perpetua (zij immers ging aan mijn zijde): „Dit is wat de Heer ons heeft beloofd; wij hebben zijn belofte verkregen." En door die vier engelen gedragen kwamen wij op een grote ruimte die als een siertuin (viridiarium) was, met rozenbomen en alle soorten bloemen. De bomen waren zo hoog als cypressen, en hun bladeren vielen zonder ophouden. Daar in die tuin nu waren vier andere engelen, stralender dan de overigen; en toen zij ons zagen, bewezen zij ons eer en zeiden tot de andere

engelen: „Hier zijn zij, hier zijn zij," met bewondering. En de vier engelen die ons gedragen hadden huiverden en zetten ons neer. En te voet schreden wij langs een brede weg over de vlakte. Daar vonden wij Iocundus, Saturninus et Artaxius, die bij dezelfde vervolging levend waren verbrand, en Quintus, die als martelaar in de kerker was gestorven. En wij vroegen hen waar de anderen waren. De engelen zeiden ons: „Komt eerst, gaat binnen en begroet de Heer." En wij kwamen bij de plaats waarvan de wanden als van licht gebouwd waren; en voor de poort ervan stonden vier engelen, die de binnentredenden bekleedden met witte klederen. En wij traden binnen en hoorden als het ware één stem zeggen: „Heilig, heilig, heilig", zonder ophouden (de gebruikte term: Agios, is de liturgische; in deze tijd is het Sanctus nog Grieks gezongen in de Westerse liturgieën). En op die plaats zagen wij iemand zitten als een grijs man, met witte haren en een jong gelaat, wiens voeten wij niet zagen. En rechts en links stonden vier ouden, en achter hen stonden zeer vele andere ouden. En binnenkomend bleven wij verwonderd staan voor de troon, en vier engelen hieven ons op, en wij kusten hem, en met zijn hand streelde hij ons over het gelaat. En de andere ouden zeiden tot ons: „Laat ons staan" (dat is de liturgische oproep tot het gebed), en wij gingen staan en wisselden de vredeskus. En de ouden zeiden ons: „Gaat spelen". En ik zeide tot Perpetua: „Nu hebt gij wat gij wilt." En zij zeide mij: „Gode zij dank dat ik, gelijk ik in het vlees verheugd was, nu nog veel verheugder mag zijn".[1])

Dit fragment is om allerlei redenen belangwekkend. Zo vanwege de parallelie tussen de kerkelijke liturgie en het ceremonieel aan het hof van de hemelkoning: de gedachte dat de kerkelijke viering der mysteriën het hemelse leven weerspiegelt is niet eerst onder neoplatonische invloed ontstaan. Voorts is het van betekenis, dat het hoogtepunt van de ceremonie uitloopt op het bevel, te gaan spelen; in het laatste, mogelijk jongere deel van de Brief aan Diognetus heet het dat de genade van de kerk huppelt.[2]) Van hier uit valt ook licht op het zingen en dansen van Hermas en de maagden in het gegeven citaat uit de 9e gelijkenis. Maar voor ons doel is het belangwekkendste de beschrijving van het hemelse landschap: de siertuin met de bloemen en de rozenbomen, „zo hoog als cypressen". Het zijn gegevens uit de iconografie; men vindt ze in de catacomben terug, en later zullen de mozaïeken in de kerken hetzelfde beeld vertonen. Niet dat zij van

[1]) *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 11 sq.
[2]) *Ep. ad Diognetum* 11, 6.

Christelijke oorsprong zijn; men vindt ze op menige antieke heidense muurschildering terug. Dat is op zichzelf voor ons van betekenis: het bewijst, dat er verbindingen hebben bestaan tussen de voorstelling van het heidense idyllische landschap, het Elysium en de voorstelling van de Christelijke hemel.

Het gebruik, dat men van het platteland maakt ter beschrijving van het leven in de hemel, is in de genoemde Christelijke gegevens ontleend aan de bucolische poëzie, die een product is van een stedelijke, niet van een agrarische cultuur. Met andere woorden: men neemt gegevens over van de stadscultuur der leidende standen, sterk gevulgariseerd soms (als in de Pastor Hermae), soms meer in overeenstemming met genoemde cultuur (gelijk in de Passie van Perpetua en Felicitas).[1]) Maar hoe dan ook: het landschap is pastoraal; ,,ik zag," zegt Perpetua, ,,een ontzaglijk grote tuin en midden erin zat een grijs man, in het kleed van een herder, groot, en hij molk schapen; en om hem heen stonden vele duizenden in witte gewaden. En hij hief het hoofd op, zag mij aan en zeide mij: ,,Het is goed, dat gij gekomen zijt, kind." En hij riep mij en gaf mij van de kaas die hij had gemaakt ongeveer een mondvol; en ik nam het met beide handen aan en at het; en alle omstanders zeiden ,,Amen"."[2]) Het is een zuiver bucolisch beeld, in het Christelijke getransponeerd. Zo ergens, dan vindt men in dit martelaarsbericht de pendant van Vergilius' Bucolica. Maar dan een pendant in de zin van tegendeel: de god van Vergilius is hier tot duivel geworden, zijn rijk de ,,eerste wereld", en de ware herdersvrede is die van de hemelse Herder, Christus, terwille van wie in de kerk het hemels herdersspel opgevoerd wordt.

IV

Maar het Christendom zou nog op andere wijze het platteland ontdekken: door de asceten, die in toenemende mate sedert ongeveer de helft van de derde eeuw de wildernis gaan bevolken. Evenwel zijn zij niet op zoek naar het Christelijk Arcadië. Wel zijn zij in verzet tegen de stad, het steedse Christendom en de steedse cultuur, maar niet op

[1]) Reeds in het standsverschil tussen Hermas en Perpetua blijkt dit onderscheid. Hermas behoort tot de slavenstand (*Vis.* I, 1, 1), Perpetua is van voornaam geslacht, heeft een zorgvuldige opvoeding genoten en een aanzienlijk huwelijk aangegaan (*Passio* 2, 1), zij beheerst het Grieks (13, 4), wordt als *Domina* soror aangesproken (4, 1), haar houding tijdens het martyrium verraadt de aanzienlijke vrouw (,,ut matrona Christi", 18, 2).

[2]) *Passio* 4, 8 sq.

de wijze van een Vergilius met zijn verzuchting over de al te gelukkige boeren, die geen weet hebben van de vorstelijke woning, waar de cliënten door de hoge deuren in- en uitstromen[1]) of van een Horatius met zijn zaligprijzing van de man, die het forum en de huizen der aanzienlijken vermijdt.[2]) De asceten hebben de verhouding van stad en land niet in bucolisch licht gezien; zij zagen haar in het licht van een harde werkelijkheid tussen de steedse en duivelse wereldlingen en de onmachtigen, ervaren als een strijd tussen satan en Christus. Had Christus zelf niet in de woestijn de duivel weerstaan en was Hij er niet door engelen gediend? De asceten hebben het leven op het platteland niet verheerlijkt als een idylle, maar zij hebben het gezien als het slagveld waarop de strijd met de satan uitgevochten diende te worden. Zij zijn er van uitgegaan, dat het boerenleven een slavenbestaan was, en daarin hebben zij de mogelijkheid gezien, hun toebehoren tot de hemelse scharen van Christus te verbergen tot een hinderlaag voor de Overste dezer wereld. Voor „heitere Gefühle beim Ankunft auf dem Lande" was geen plaats in het ascetenleven, tenminste niet in de eerste heroïsche tijden. Wel komen er stedelingen naar het platteland om er asceet te kunnen zijn, gelijk een Antonius; maar bucolici zijn zij allerminst.

Evenwel: hebben zij weinig op gehad met een stedelijk georganiseerde kerk, de kerk heeft hen tenslotte weten te temmen. Voor de geschiedenis van het pastorale motief in het Christendom heeft dat merkwaardige consequenties gehad.

Het is namelijk zo, dat het platteland door den aanwezigheid der grote asceten bepaalde sacrale trekken heeft gekregen. Want de asceten werden weliswaar in sommige kringen bestreden (vooral als zij hun verachting van een stedelijk en cultureel Christendom zover dreven, dat zij er de gehele kerk om verachten), maar in andere toch hogelijk bewonderd en vereerd. Dat is uit Christelijke traditie zeer wel begrijpelijk. In de eerste plaats heeft men van oudsher bewondering gehad voor de pneumaticus, de drager van de krachten des Heiligen Geestes, voor de martelaar, zijn opvolger, die bij uitstek de navolger van Christus is, en daardoor ook voor de asceet, door de in hem wonende geesteskracht de martelaar bij uitstek. De martelaar is namelijk niet het beklagenswaardige slachtoffer van een satanische overheid alleen; hij is de triumfator. Daarbij komt met name sedert de derde eeuw het element van de verachting der wereld. Dat was

[1]) *Georgica* II, 458 sq.
[2]) *Epod.* 2, 1–8.

geen specifiek Christelijke stemming; terwijl voor een Horatius de dood een prikkel is tot een dieper genieten van het leven, hebben de mensen van deze tijd de angst voor de dood, voor de vergankelijkheid en de veranderlijkheid gekend en gezocht naar wegen om daar boven uit tot vrede te komen. Er ontstaat ook in de heersende kringen van staat en maatschappij een stemming van geringschatting ten opzichte van het aardse leven, een verlangen naar een geestelijk leven, dat aan de stof onttogen is en mitsdien niet meer onderworpen aan de vergankelijkheid. ,,Eeuwigheid'' in de zin van wat blijft en onveranderlijk is wordt het toverwoord. In Christelijke kring is dit besef tenminste even sterk doorgedrongen als daarbuiten het geval is. Hier echter kon het voortreffelijk aanknopen bij bepaalde oudere voorstellingen: met name bij de oerchristelijke tegenstelling tussen deze wereld en de komende. Een tegenstelling trouwens, die haar voedsel vond in de afkeer, die het oudste Christendom tegenover de stad, haar levensstijl, haar vermaken en misdaden aan de dag heeft gelegd. En zo zien wij geschieden, dat door de asceet: de man, die de duivel, overste der wereld, overwint, het platteland in de ogen van menige ernstige Christen in de steden sacrale en bucolische trekken gaat vertonen.

Het materiaal voor deze verandering in waardering ligt voor het grijpen in de Christelijke geschriften van de vierde eeuw en daarna. Als voorbeeld zij gewezen op Paulinus van Nola, wiens activiteit als asceet, dichter en bisschop in de tweede helft van de vierde eeuw valt.

Hij was leerling van Ausonius, een van de lichten uit de Aquitanische dichterschool, die in de vierde eeuw bloeide in Bordeaux en Toulouse. Ausonius was Christen, maar – als zo menig tijdgenoot – niet meer dan formeel. Om officiële redenen behoorde hij tot de kerk; hij was hoveling, opvoeder van de keizer, zelfs tenslotte consul. In wezen interesseerde hem het Christendom weinig; als hij geen onleesbaar geworden geleerde verzen schreef, bezong hij zijn familie, zijn leermeesters, een erotische ervaring, de Moezel (met prachtige fragmenten overigens), en had hij een welbehagen in het beheer van zijn landgoed en in de verzorging van zijn fraaie tuinen. Een cultureel Christelijk jonker, die zijn cultuur ernstiger opvatte dan zijn Christendom. Paulinus was zijn standgenoot; maar deze heeft het Christendom wel ernstig opgevat (tot groot verdriet van zijn oude leermeester, die hem moeilijk heeft kunnen vergeven, dat hij de gemoedelijkheid en de warmte van een idyllische vriendschap heeft prijsgegeven voor de bittere ernst van een leven in dienst van ascese en

kerkelijke arbeid). Hij heeft een brillante politieke carrière en grote bezittingen prijsgegeven om tenslotte als kluizenaar, later als bisschop van het Zuiditalische stadje Nola te leven. Deze man heeft inderdaad de wereld de rug toegekeerd – en in de bittere en indrukwekkende brieven en verzen, die hij daarover tot zijn verdediging aan zijn oude vriend Ausonius schrijft, bemerkt men hoezeer hem de verzaking der wereld ter harte ging. Juist daarom is het zo merkwaardig, dat hij in zijn gestemdheid Horatiaanse en heremitische gevoelens heeft verenigd. In een van zijn verzen (geschreven trouwens nog voordat hij kluizenaar werd) zegt hij:

Omnipotens genitor rerum, cui summa potestas,
exaudi si iusta precor: ne sit mihi tristis
ulla dies, placidam nox rumpat nulla quietem.
nec placeant aliena mihi, quin et mea prosint
supplicibus nullusque habeat mihi vota nocendi
aut habeat nocitura nihil. male velle facultas
nulla sit ac bene posse adsit tranquilla potestas.
mens contenta suo nec turpi dedita lucro
vincat corporeas casto bene conscia lecto
inlecebras, turpesque iocos obscenaque dicta
oderit illa nocens et multum grata malignis
auribus effuso semper rea lingua veneno.
non obitu adfligar cuiusquam aut funere crescam.
invideam numquam cuiquam nec mentiar umquam.
adsit laeta domus epulisque adludat inemptis
verna satur fidusque comes nitidusque minister,
morigera et coniunx caraque ex coniuge nati.
moribus haec castis tribuit deus, hi sibi mores
perpetuam spondent ventura in saecula vitam.[1])

Het is een rustig en eerbaar leven, dat deze man zoekt. En niet alleen voordat hij zich in de heremietenhut terugtrok. Sprekend is zijn versificatie van Ps. 1 („Welzalig de man die niet wandelt in de raad der goddelozen"). Daarbij laat hij zich voor de aanhef inspireren door Horatius' tweede Epode, met de aanhef:

Beatus ille qui procul negotiis –

Paulinus begint:

Beatus ille qui procul vitam suam
ab inpiorum segregarit coetibus...[2])

[1]) *Carm.* IV; CSEL vol. XXX p. 3. [2]) *Carm.* VII, 1 sq.; ib., p. 18.

De drukte van de stad is hier vervangen door de raad der goddelozen – een trouwens niet zo heel ongewone verwisseling. De schildering van de zondigheid die aan het stadsleven inhaerent is behoort tot de vaste punten van de ascetische rhetoriek, zoals men bij Hiëronymus kan zien.

Dat onder deze omstandigheden de grote Christelijke dichtkunst voortgaat op de pastorale thematiek bij de eschatologie, zoals reeds de Passio van Perpetua en Felicitas haar had gebruikt, behoeft ons niet te verbazen. Men vindt nog wel de uitbeelding van het hemels rijk als een burcht of een stad; in de apsis van de Santa Pudenziana te Rome kan men Christus zien, onderricht gevende op de binnenplaats van een paleis in de stad; maar de voorkeur geldt toch het Elysium. De mogelijkheden daartoe waren in bijbel en traditie vele. Men kan er verschillende zien samenvloeien bij Prudentius in het volgende fragment:

> Ille (sc. Christus) ovem morbo residem gregique
> perditam sano, male dissipantem
> vellus adfixis vepribus per hirtae
> devia silvae,
>
> inpiger Pastor revocat, lupisque
> gestat exclusis umeros gravatus;
> inde purgatam revehens aprico
> reddit ovili;
>
> reddit et pratis viridique campo,
> vibrat inpexis ubi nulla lappis
> spina, nec germen sudibus perarmat
> carduus horrens,
>
> sed frequens palmis nemus et reflexa
> vernat herbarum coma, tum perennis
> gurgitem vivis vitreum fluentis
> laurus obumbrat.[1])

Hoofdzaak zijn hier Ps. 23 en Luc. 15; maar daarnevens zijn een aantal bucolische motieven aan te wijzen; zo in de beschrijving van het schaap, verward in de struiken; en vooral ook in de beschrijving

[1]) *Cathem. VIII hymnus post ieiunium* 33–48.

van dè groene weide, het woud, de beek. Hier werken trouwens nog sterker dan de Vergiliaanse motieven de idyllische landschapsbeschrijvingen van de vierde eeuw, zoals wij ze hebben bij Tiberianus[1]) en in het Pervigilium Veneris. De hemel is een idyllisch landschap; wederom zij Prudentius geciteerd:

> Illic, purpureis tecta rosariis,
> ommis fraglat humus, caltaque pinguia
> et molles violas et tenues crocos
> fundit fonticulis uda fugacibus.
>
> Illic et gracili balsama surculo
> desudata fluunt, raraque cinnama
> spirant, et folium, fonte quod abdito
> praelambens fluvius portat in exitum.
>
> Felices animae prata per herbida
> concentu pariles, suave sonantibus
> hymnorum modulis, dulce canunt melos,
> calcant et pedibus lilia candidis.[2])

Het zijn de velden van Elysium, het landschap van de idylle, hetgeen wij in deze strofen zien. Maar niet alleen in de hemel wandelt men in het Elysium; de monnik, die zich uit de zorgen en de drukte van de wereld heeft teruggetrokken, leeft in een omgeving, die toch wel duidelijk idyllische trekken vertoont. Hiëronymus kan over het monnikenleven schrijven, far from the madding crowd, als ware hij de propagandist voor het buitenleven.[3]) Een generatie later schrijft Vincentius van Lerinum zijn theologische tractaten, omdat hij, monnik aan de Côte d'Azur, zo heerlijk stil buiten woont: ,,want wij, die de drukte en de menigten van de stad vermijden, vertoeven in een afgelegen dorp en daarbinnen nog in de afgeslotenheid van het klooster, waar zonder veel afleiding waar gemaakt kan worden wat in de Psalm gezongen wordt: ,,vacate, et videte quoniam ego sum deus'' (Ps. 146, 11 Vulg.)''.[4])

Maar de hemel is niet alleen te vinden aan het einde der tijden, dat wil zeggen aan de eindpaal van de geschiedenis. Van de asceten had

---

[1]) Baehrens, III, p. 264.
[2]) *Cathem.* V, 113–124.
[3]) B.v. *Ep.* 43.
[4]) *Commonit.* I, praef.

men geleerd, de weg omhoog te zoeken; en van de levensangsten der laat-antieke mensen had men geleerd, in het eigen innerlijk de vrede te vinden, die deze woelige wereld niemand schenkt. Het einde der tijden? In eigen Christelijk geoefend hart vindt men de vrede, niet in een verwachting van een verre toekomst alleen. Want de bestaande orde is niet langer een orde van de duivel in die zin, dat Christus haar volstrekt zal veroordelen en verwerpen. De keizer immers is Christelijk geworden, de machthebbers in de kerk helpen hem de orde die immers uit God is te bewaren. In de Passio van Perpetua en Felicitas is het pastorale landschap van de hemel gelegen bij de antipoden van Vergilius' herders. Maar dat is niet meer het geval. De Noordafrikaanse martelaren van deze passie hebben visioenen, zij hunkeren naar de nu nabijgekomen toekomst des Heren, en in antecipatie hebben zij hun dromen van de hemelse heerlijkheid. Voor de latere geslachten van de vierde, de vijfde, zelfs nog de zesde eeuw is dat alles anders geworden. Het toekomstvisioen is er nog wel, en in sommigen leeft het nog met onstuimige kracht. Maar voor zeer velen, met name uit de kerkelijk-ascetische wereld, is de hemel de eeuwigheid geworden, gewonnen in het eigen hart. De prikkel van de gelijkstellingen: de bestaande orde – de keizer – de overste dezer wereld – de verslagene door Christus, is verloren gegaan; want de bestaande orde is Christelijk. En daarom kunnen nu de oude Vergiliaanse elementen zonder veel schroom gebruikt worden om de gelukstaat van de welontwikkelde Christen te tekenen. „Ik behoef hier geen beekje te leiden door de velden der deugden, en niet te zwoegen om u de schoonheid der vele bloemen te tonen: de schroomvalligheid van de roos, de reinheid der lelies, de betekenis van de belofte der heerschappij, die het purper der viooltjes inhoudt, de zin van het schouwspel der rozige knoppen." Dat alles slaat op de deugden van het monnikenleven. De schrijver is Hiëronymus in zijn brief aan Rusticus.[1]) En met bijna letterlijke citaten uit de Georgica van Vergilius schrijft Ambrosius aan zijn zuster over de heerlijkheid van de maagdelijke staat: „Bezaai, welbeproefde maagd, de heuvels uws harten met verschillende zaden, de ene maal met matige spijze, dan weer met vasten, Schriftlezing, arbeid, gebed, opdat de afwisseling van de arbeid tot rust noodt. Niet heel de akker brengt dezelfde oogst voort. Aan de ene kant rijzen de wijnstokken tegen de hellingen, ginds ziet ge de purperen olijven, aan deze zijde de geurige

---

[1]) *Epist.* 125, 2.

rozen. Vaak ook zal de bekwame landman zijn ploeg ongebruikt laten en met de vinger een gat steken om er de bloemenzaden in te leggen, en met zijn ruwe handen, waarmee hij het vee tussen de wijngaarden vastbindt, zachtkens de schapen melken. Des te beter is de akker, die rijkelijker vrucht draagt. Daarom moet ook gij, in navolging van de goede boer, uw grond niet bewerken met voortdurend vasten als met een diep in de aarde gedrukt ploegijzer. Laat in uw tuin de roos der kuisheid, de lelie des geestes bloeien en laten de violen drinken uit de fontein van het heilig bloed.''[1]) Ambrosius heeft geleerd, Vergilius glimlachend te lezen, en bij de idyllische beschrijving van het welbeproefde Christenleven komen hem de beelden en de woorden van de Augusteïsche dichter in herinnering. Hun zin hebben zij allang verloren; wie denkt nog aan een keizer die god is? Maar misschien hebben de bucolische profetieën van de oudere dichter hun betekenis terug gekregen in een wereld die Christelijk was geworden, maar ten minste even keizerlijk was gebleven. Het rijk is immers dat van de Christelijke keizer, van de man, die Gods orde bewaart; en wat men kan verwachten is niets dan een eeuwig en vast worden van een leven, dat in Gods orde is gesteld en zich daarbinnen kan ontwikkelen tot de onverstoorbare, onveranderlijke, onvergankelijke status Gods vrede. De profetische herderszang van Vergilius was bij de anonymus uit het begin van Nero's regeringstijd en bij Calpurnius geworden tot een vleiende lofprijzing op de bestaande orde der dingen; maar het Christendom heeft de fossilificering niet ongedaan gemaakt, integendeel, op een eigen wijze aanvaard. De navolging van Vergilius zou een nieuwe bloei tegemoet gaan in de Christelijke idylle van de hemel, waarin de Elysiae domus en de regna novissima mundi – de formule van Ovidius – verbonden zouden worden.

V

De zorgvuldige en zakelijke begrafenisondernemer in Rome liet, toen de gewoonte van begraven in sarkofagen meer en meer toenam, omstreeks het eerste deel der vierde eeuw, zijn stenen kisten zo maken, dat ze voor heiden en Christen bruikbaar waren; de herders en de schapen, die er op voorkwamen, als een wensdroom van de vredigheid aan het einde van de levenstijd, konden voor beide groepen dienen. De inscriptie moest dan maar duidelijk maken of er een

---

[1]) *De Virginibus* III, 4, 16 sq.

Christen dan wel een aanhanger van de oude religie in begraven werd. En what's in a name?

Dit kleine feit is tekenend voor de lotgevallen van het thema dat ons in dit opstel heeft bezig gehouden. De hemel is een pastoraal landschap geworden, een verheerlijkte voortzetting van de orde der dingen in deze wereld, een volmaakt goed na het door de veranderlijkheid van het aardse onvolmaakte goed. In de apsis van de San Apollinare in Classe staat de naamgever van deze kerk, de eerste pastor van Christus' kudde te Ravenna, in een idyllisch landschap, temidden van zijn schapen. Wie enigszins thuis is in de Christelijke letterkunde van deze tijd herkent de omgeving onmiddellijk: de weidegrond, de bloemen, de bomen. Passen de plantenornamenten, in deze kerk als in zo menige andere rijkelijk toegepast, ook in het schema van de hemelse pastorale? Stellig zijn zij traditioneel, in profaan gebruik komen zij evenzeer voor. Maar het is binnen de gedachtenstructuur van een rijkskerk niet uitgesloten dat zij profane gegevens heiligt, dat wil zeggen sacraal maakt. En is niet de kerk het „huis des Heren", de Elysese woning, is haar ceremonieel niet een weergave van het hemels ceremonieel? Reeds in de Passie van Perpetua en Felicitas bleek het. De plantenornamentiek versterkt de indruk van het pastorale land aan de eindpaal van de tijden: in de hemel zijn wij in de idylle terecht gekomen. Het grote conflict tussen keizerrijk en kerk is hier weggevaagd, ook al staat een martelaar in de tuin van het Elysese huis, gelijk met Apollinaris het geval is. Het tijdperk van het martyrium tegen de sacrale orde van staat en maatschappij is afgesloten, veilig gevangen in de goudglans van het mozaïek, verborgen onder een schoonheid, die zowel de hemel onder Christus als het aardrijk onder de keizer verheerlijkt. Men zie maar Justinianus en Theodora staan in de koorruimte van de San Vitale te Ravenna.

Zo kon dan Augustus' profeet de dichterlijke inspirator van de Middeleeuwen worden; niet alleen wegens de pracht van zijn verzen, maar ook om zijn profetieën. Er was ook reden om hem als erflater van onze beschaving te aanvaarden; zijn verzen hebben van oorsprong politieke betekenis, en zij hebben het ook gehad in hun uitwerking onder de latere generaties. Daardoor kon hij worden tot de gestalte die tenslotte Dante kon rondleiden door het land der laatste dingen – tot aan de poort van het paradijs.

HET DIENSTBOEK VOOR DE NEDERLANDSE HERVORMDE KERK, IN ONTWERP[1])

DOOR

A. FABER

Boksum

My words fly up, my thoughts remain below:
words without thought never to heaven go.

(Hamlet Act. III, scene III).

De verschijning van bovengenoemd dienstboek (door ons verder als D.B.O. aan te duiden) plaatst ons voor een aantal overwegingen van uiteenlopende aard. Wij hebben respect voor het vele werk, dat hier is verzet en wij willen ook gaarne uitdrukking geven aan onze gevoelens van dankbaarheid, dat er nu een moment is aangebroken, waarop men zeggen kan: de liturgie heeft een plaats gekregen binnen de hervormde kerk. Naar dit ogenblik is door menigeen in de hervormde kerk jarenlang uitgezien en het geeft aan dezulken ongetwijfeld voldoening, dat hun stem nu eindelijk is gehoord.

Nu de officiële sanctie is verkregen voor het gebruik van een dienstboek en dit kerkordelijk is geregeld, is het uitgesloten, dat deze kerk nog terug zou kunnen op de weg, die zij is ingeslagen. Zij kan alleen maar verder. En het zal de inspanning en liefde van velen vragen om dit alles tot een goed einde te voeren.

Juist ter wille van deze opdracht lijkt het ons gewenst om van meet af aan de situatie duidelijk te bepalen. Er zitten aan een voor sommigen misschien onschuldige zaak als de liturgie lijkt te zijn, verstrekkende consequenties vast. Wij zijn er niet zeker van of dit wel voldoende onderkend wordt. Een dienstboek als het D.B.O. houdt zich diepgaand met welhaast alle openbare uitingen van kerkelijk leven bezig en het kan niet anders of dan moeten de dingen gezegd worden zoals ze zijn; er moet geloof worden beleden, er wordt zeer bepaald iets gekozen en iets afgewezen, er worden lijnen getrokken en bepaalde voorstellingen ontwikkeld. En wanneer deze eenmaal langs de weg van gebruik en gewoonte binnen de kerk zijn aanvaard,

[1]) *Aantekening van de Redactie.* Aan de critische stem, die in dit artikel spreekt, verleent de redactie wegens het belang der zaak gaarne het woord. Zij is echter even gaarne bereid aan een andere beschouwing plaatsruimte te verlenen.

is het wel bijzonder moeilijk om nog belangrijke wijzigingen aangenomen te krijgen; hetgeen de geschiedenis der kerk genoegzaam leert.

Wanneer wij nu een globale beoordeling van de huidige situatie in de hervormde kerk zouden moeten geven, dan is de eerste gedachte deze: is deze kerk wel voorbereid op wat nu is geschied? Was zij zo liturgy-minded, dat de vele en belangrijke voorstellen, die met het D.B.O. zijn gedaan en door de Synode aanvaard, naar hun wezenlijke betekenis konden worden beoordeeld? De insiders, die van nabij de laatste tien jaren het liturgisch leven in de hervormde kerk hebben gestuwd, zijn zeker lang niet alle de overtuiging toegedaan, dat deze vragen in bevestigende zin mogen worden beantwoord. Men kan niet zeggen, dat de kerk als geheel om dit dienstboek, of om enig dienstboek, heeft gevraagd. De hervormde kerk is na de oorlog met geheel andere aangelegenheden intensief bezig geweest; altemaal zaken, die in verband staan met het apostolaat. Maar in concreto is de relatie, die er toch wel bestaan moet tussen liturgie en apostolaat, bij ons weten nimmer aan een onderzoek onderworpen. Vandaar, dat men zeggen kan, dat dit D.B.O. ,,een vreemde eend is in de vertrouwde bijt",[1]) en dat de vraag gesteld kan worden: ,,Waarom niet tot over tien jaar gewacht"? [2])

Nu kan men bij een dergelijke beoordeling een andere weg volgen en zeggen: ,,juist om het gesprek over de liturgie te stimuleren dan wel op gang te krijgen, hebben wij een dienstboek nodig. Zolang er geen gespreksstof is, kunnen wij niets beginnen". Deze kijk op de zaak heeft waarde, maar men moet dan om het gesprek ergens heen te brengen, zorgen dat het niet aanstonds te zwaar belast wordt of te snel verloopt. Waar zovele nieuwe ingrediënten worden aangebracht als in het D.B.O. geschiedt, lette men erop geen pressure cooker te gebruiken en vooral gasten uit te nodigen, die het gerecht op zijn smaak en voedzaamheid kunnen toetsen. Waarom heeft m.a.w. de Synode gemeend, onder al haar andere besprekingen door, óók dit D.B.O. te mogen aanbevelen? Was zij – dit in alle reverentie – daartoe bevoegd? Had zij er niet goed aan gedaan het D.B.O., juist om het belang van de zaak, te laten begeleiden door een kritisch rapport van mensen, die zich intens met de nu snel naar voren komende problematiek hadden beziggehouden? Het zou niet eenvoudig, en daarom des te meer noodzakelijk geweest zijn, dit te ondernemen. En nog is het

[1]) P. Lugtigheid in: *Kerk en Eredienst*, Sept. 1955, blz. 152.
[2]) A. C. D. van den Bosch in idem, blz. 155.

daarvoor niet te laat. Maar de tijd laat niet met zich spotten. Het D.B.O. immers draagt alle kenmerken van een definitieve daad; de wijze van uitgave, de verzorgdheid, de volledigheid en de begeleidende argumentatie zijn zo absoluut van karakter, dat zich onweerstaanbaar de indruk vestigt, dat de derde letter van dit D.B.O. er slechts staat pour besoin de la cause. En dan zou o.i. daarmede niet minder dan een ramp over de hervormde kerk losbreken. Hoe eerder de leiding der kerk zelf bewust in deze situatie zal ingrijpen, hoe beter voor de liturgie. Men beluistert thans allerwege de stemmen van hen, die wrevel hebben tegen het aangeboden dienstboek. Velen kunnen hun verzet moeilijk argumenteren. Dat valt te begrijpen aangezien de liturgie al jaren lang behoort tot de meest misdeelde kinderen der hervormde kerk. Daarom kan slechts de toekomst beoordelen of het D.B.O. de zaak der liturgie in de hervormde kerk heeft bevorderd dan wel bedorven. De afloop is nog een open vraag. Men kan het dus hierbij naar onze overtuiging niet laten. Er zal nu naarstig gestudeerd moeten worden op de geboden stof. Er zal naar de andere kerken gezien moeten worden; men zal een groep liturgiologen moeten kweken, die de zaak aankunnen. En onderwijl zal men alle mogelijke vrijheid van behandeling moeten laten. Daarom zal met name de kerkordelijke regeling van het verplichte gebruik teruggenomen moeten worden. Dan zou de onzekerheid worden opgeheven, dat men een dienstboek ,,in ontwerp'' dwingend wil voorschrijven. Het is nodig klare wijn te schenken, omdat niemand een vermoeden, laat staan zekerheid, heeft hoelang de huidige situatie zal moeten aanhouden.

Als tweede opmerking in dit verband willen wij pleiten voor een omgekeerde procedure; men kan alleen in een kerkorde iets bepalen over een zaak, als men weet waar het om gaat. Het gebruik van een dienstboek was reeds vastgelegd vóór het bestond. En het bestaat nu nog niet, alleen in ontwerp. Het is daarom beter eerst een communis opinio te vormen over een bepaald dienstboek en wanneer dit door eigen qualiteiten de liefde der kerk heeft verworven, daarna het gebruik ervan wettelijk te regelen.

Wij zijn van mening, dat het schrijven en samenstellen van de onderdelen van een dienstboek behoort tot de allerzwaarste opdrachten, die in een kerkverband gesteld kunnen worden. Het luistert allemaal bijzonder gevoelig in deze dingen. Ieder woord op de kansel of van de avondmaalstafel af gesproken, is van een bepaalde geladenheid; waar daarenboven in Nederland tot vandaag aan de dag toe de

theologische opleiding zozeer is ingesteld op de persoonlijke verantwoordelijkheid van, en verzorging door, de individuele prediker, en waar bovendien de hervormde kerk naar haar wezen en afkomst zulke divergerende krachten in zich bergt, wordt deze taak wel dubbel zwaar. Nu vestigt zich wel de indruk, dat het getij kentert en het klimaat voor de liturgie onder invloed van de oecumenische en katholiserende stromingen gunstiger wordt, maar anderzijds worden de gestelde eisen aanmerkelijk zwaarder. Als er één norm gesteld wordt aan de kerk heden ten dage, dan is het wel deze: dat haar geestelijke arbeid van de hoogste qualiteit zal zijn. In de halve eeuw, die achter ons ligt, is het intellectuele niveau van ons volk enorm gestegen door onderwijs en volksbeïnvloeding op grote schaal. De kerk is geenszins meer de geestelijke leidsvrouwe bij uitstek; er zijn naast haar gehele nieuwe grootmachten opgestaan. Dit brengt met zich mede, dat de kerk van zichzelf het uiterste moet vergen om haar taak, zoals die haar in dit tijdsgewricht is opgedragen, te volvoeren. En dit brengt ons langs andere weg weer terug tot de opmerking: of men inzake het D.B.O. wel de procedure gevolgd heeft, die vereist was voor het gewicht van de zaak? Om een enkel voorbeeld te noemen: het berucht geworden ingeslopen gebed voor de luchtmacht (blz. 299) zal meer schade aan het dienstboek toebrengen dan in deze labiele situatie der liturgie eigenlijk verdragen kan worden. Wij lezen in dit gebed: ,,Almachtige God... geef onze vliegers de zekerheid van Uw bescherming, zodat zij hun taak voorzichtig en zonder vrees volbrengen...'' Het Ter Inleiding van het D.B.O. deelt mede, dat ,,...de kleinste onderdelen nauwkeurig aan de heilige Schrift en aan de belijdenis der vaderen werden getoetst.'' Dat hier voor vele denkende Christenen de ernstigste gewetensvragen rijzen is zonder meer duidelijk.

Wij zijn het geheel eens met F. R. Barry,[1]) bisschop van Southwell, als hij schrijft: ,,The church, whatever else it is or should be, is primarily a worshipping community. We cannot make Christians in any full sense if we stop short of their incorporation into this community of worship. If the habit of public worship dies Christianity will not long survive among us.''

En even verder: ,,Appeals to people 'to come to church' are futile. Something far more radical is required. We need no doubt a much higher standard of technical production in Christian worship. We need a good deal of liturgical revision and reinterpretation of ancient

---

[1]) F. R. Barry, *Church and Leadership*, London Juli 1945, blz. 61.

forms. ...If religion does not strike its roots deep into the secular life of a community it tends to become a clerical specialization and draws apart from the common life of men."

Hetgeen wij vóór alles eerst nodig hebben is een duidelijke visie op de plaats en betekenis der liturgie in het geheel der kerk. Zoals de zaken nu staan is deze visie er niet. Van allerlei kanten wordt de liturgie aangevochten: het debat Van der Leeuw-Noordmans is nog even actueel als in de dagen van weleer, toen het gehouden werd. Het spiritualistisch individualisme is nog zeer breed in de kerk aanwezig. De calvinistische aarzelende instelling tegenover ,,de ceremoniën" verlamt de ijver van menig jong studiosus, die het gevoel heeft ,,dat er toch wel wat in zit". De spanning tussen liturgie en apostolaat heb ik reeds genoemd. Ook het Ter Inleiding op het D.B.O. – waar een dankbare kans gegeven werd – mist het zo nodige enthousiasme. Het wordt niet duidelijk waarom deze arbeid van de hoogste orde is voor de kerk. Het Voorwoord van the Book of Common Order of the Church of Scotland van 1940 stelt zonder meer: a service book is necessary. Het Preface van the Book of Common Prayer with the additions and deviations proposed in 1928, van the Church of England, is één klemmend betoog tot modernisering: new knowledge and new ways of life bring with them new customs and forms of speech unknown before.

Van deze beide richtlijnen: onmisbaarheid en moderniteit, horen wij in het Ter Inleiding op het D.B.O. niet spreken. In plaats daarvan lezen wij van ,,aanpassing aan ingeburgerde, liturgisch minder verdedigbare, gebruiken", en dat ,,de uiterlijke orde geen belang heeft als gewetenszaak voor God", hetgeen niet verhindert, dat de ,,kerkorde een nauwe binding aan het dienstboek veronderstelt". Dit alles is wel bijzonder mat en ondoorzichtig.

Het is in dit verband nuttig om kennis te nemen van hetgeen Dr William D. Maxwell van Glasgow geschreven heeft over de voorgeschiedenis van the Book of Common Order of the Church of Scotland.[1]) Reeds in 1849 benoemde de Schotse kerk een werkcommissie voor liturgische arbeid. In 1865 werd een Church Service Society gesticht, die binnen twintig jaar tijds het derde deel van de predikanten tot zijn leden kon rekenen! Zijn invloed was ,,immense" en het eerste dienstboek verscheen reeds in 1867, het Euchologion, dat vele uitgaven beleefde. Parallel daarmede trok een liturgisch reveil op, dat

---

[1]) *Pro Regno Pro Sanctuario*, bundel voor prof. v. d. Leeuw, blz. 323–333. Nijkerk 1950.

o.a. vat kreeg op de kerkbouw. Van grote betekenis werden de herenigingen van 1900 (tussen de United Presbyterian Church en the Free Church, waarin sinds 1880 een sterke liturgische beweging gaande was) en die van 1929 (tussen the United Free Church en the Church of Scotland). Het Book of Common Order, waaruit de commissie van voorbereiding van het hervormde D.B.O. veel heeft overgenomen, heeft tien jaar van intense voorbereiding gevraagd.

Wanneer wij beide vergelijken, is Nederland ongetwijfeld de zwakke partij. Bij zo weinig liturgisch leven en kleine oecumenische resultaten, en een zó korte voorgeschiedenis, is een te snel en onvoldoende gemotiveerd handelen zeer riskant.

Wij zouden daarom het eerste deel van onze beschouwing van het D.B.O. willen besluiten met de opmerking, dat de kwade kansen ten aanzien van het welslagen van wat een ,,liturgisch experiment binnen de hervormde kerk'' genoemd moet worden, naar onze indruk van ernstiger aard zijn dan gewoonlijk wordt gemeend. Wij missen in het geheel der kerk de levendige belangstelling, gepaard met de zo dringend gewenste discussie, waarop de liturgie en met haar het D.B.O. terecht aanspraak mogen maken. Vooralsnog zijn wij geneigd het D.B.O. als een ondergeschoven kind der kerk te beschouwen, een voogdijkind onzentwege, maar geenszins een spruit geboren uit de natuurlijke liefde der oudere of der jongere generatie. Er zit nog altijd een grond van waarheid in een woord uit het jaar 1929: ,,...in unserer Zeit ist der Eindruck unabweisbar, dasz der Protestantische Kultus völliger Entleerung verfallen ist.'' [1])

Waar de geboorte van het D.B.O. zodoende onder bezwarende omstandigheden plaatsvond en het kerkelijk huisgezin dit kindje geenszins juichend ontving, zal er slechts één mogelijkheid zijn voor het nieuwe dienstboek om zich een gerespecteerde plaats te verwerven: dit zal alleen kunnen door de onmiskenbare qualiteiten van

---

[1]) Adolf Allwohn, *Der Protestantismus als Abbau und Aufbau des Kultus*, in de bundel Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Darmstadt 1929, S. 177–217.

Eveneens Rudolf Stählin in *Leiturgia* I, blz. 72, Kassel 1954, waar hij schrijft: ,,die Protestantische Aufklärung machte den Gottesdienst zu einem reinen Institut der Volksbelehrung... so bringt die Aufklärung im Raum der evangelischen Kirche den Untergang der Liturgie.''

Naar het ons voorkomt heeft de protestantse kerkdienst ten onzent zich hierna wezenlijk niet meer als eredienst hersteld. Hij is in zijn structuur en doelstelling kind der verlichting gebleven. Niet naar zijn inhoud uiteraard, wel naar zijn methode en functie. Terwijl de inhoud van de ,,godsdienstoefening'' zich verplaatste naar talloze andere samenkomsten, die – hoewel niet ambtelijk samengeroepen – toch de Christenen bleken te trekken. Hier ligt de grootste verlegenheid voor de Protestantse kerken.

zijn inhoud. Alleen door de innerlijke kracht van zijn persoonlijkheid zal de figuur van het dienstboek het nu nog ontbrekende vertrouwen in de liturgie kunnen vestigen. Zijdelings willen wij in dit verband verwijzen naar het hierboven aangehaalde motto uit Hamlet. Alleen als taal en gedachte samengaan bestaat er hoop voor de toekomst van deze hervormde laatkomer, die in liturgisch arme omgeving geboren werd. Op andere wijze gezegd: onze voorkeur gaat uit naar een dienstboek, dat varen kan op eigen kracht en dat niet door kerkordelijke regelingen voortgesleept moet worden. Op blz. 43 D.B.O. vinden wij zelfs een uitvoerige uiteenzetting over de kerkorde, inzake de vraag wie welk soort van diensten leiden mag.

Het is niet onze bedoeling thans te verwijzen naar de kritische beschouwingen, die in dit tijdschrift[1]) en in Kerk en Eredienst[1]) in de afgelopen jaren aan het dienstboek zijn gewijd. Hetgeen daarin is uiteengezet is nog steeds de moeite van het overwegen waard. De vereniging van Vrijzinnig Hervormden in Nederland getroostte zich aanzienlijke moeite en kosten door een speciale commissie op te dragen aandacht aan het D.B.O. te geven.[2])

Het is gebleken in deze publicaties, dat ernstige bezwaren bestaan tegen een verplicht gebruik van bepaalde gedeelten uit het D.B.O., terwijl allerlei onderdelen er van scherp zijn aangevochten.

Wij kunnen in het algemeen dit gevoelen wel onderschrijven. Dit mag nochtans ons het oog niet doen sluiten voor het feit, dat er thans een moedig pogen is ondernomen om klaarheid, en zelfs enigszins eenheid, te scheppen in de wijze waarop de hervormde kerk haar diensten inricht. Waar hierin zo vele verschillende wensen (en onverschilligheid) worden aangetroffen, kan men met blijde verwondering het feit constateren, dat deze publicatie de gemeenten dan toch maar heeft bereikt. Wij kunnen óók erkennen, dat het resultaat altijd nog slechter had kunnen uitvallen, maar menen, dat men toch niet verantwoord is op zulk een wijze te redeneren.

Zo hebben wij bijvoorbeeld waardering voor het feit, dat de commissie bereid bleek in haar opzet een aantal verschillende mogelijkheden aan de hand te doen. Wij menen niet, dat men hierbij in ernst

---

[1]) C. B. Burger in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 1951, blz. 347–369. *Kerk en Eredienst*, het nummer van Sept. 1955.

[2]) *Bijdrage tot de Hervormde Eredienst*, Assen 1952 (Van Gorcum en Co). Van de afzonderlijke persartikelen noemen wij: Dr E. van der Schoot in: *Woord en Dienst*, 22 Oct. 1955 (De gebeden der kerk) en Dr A. de Wilde in: *Kerk en Wereld*, 20 Mei 1955 (Schoonheidskuur). Dr G. J. Hoenderdaal in: *Het Remonstr. Weekblad*, 29 Oct. '55.

van een „compromis" zou mogen spreken (K. en E., Sept. '55, blz. 133). Gezien het samengestelde karakter der hervormde kerk zouden wij niet weten hoe men aan de noodzaak van gevarieerde keuze ooit zou kunnen ontkomen. Ook willen wij met instemming melding maken van de vooropgezette bedoeling om de viering van het heilig Avondmaal een grote betekenis toe te kennen.[1]) Telkens ontmoeten wij in het D.B.O. verwijzingen in deze richting. Wij betwijfelen echter of het juist is om deze reden de geloofsbelijdenis na de prediking te plaatsen (Orde I en IV). Dit is een geforceerde poging om telkens opnieuw het Avondmaal in herinnering te brengen, ook op die momenten, waarbij deze zaak niet aan de orde is. Wij verwachten, dat de meeste predikanten zich hieraan niet zullen houden, terwijl de gemeenteleden het niet zullen begrijpen. Ook in deze belangrijke aangelegenheid zouden wij liever willen pleiten voor een andere aanpak: het is o.i. juister om eerst de viering van het heilig Avondmaal als een wekelijks gebeuren in de liefde der gemeente te verankeren en dan de orden der kerk daarnaar in te richten. Zoals het nu in het D.B.O. gesteld is, is het een vooruitlopen op iets, waar wellicht nooit iets van komen zal. Dan blijft deze regeling een onbegrepen figuur, wordt er geestelijke kortsluiting teweeggebracht en de verwarring – men spreekt nu al graag van „chaos op liturgisch gebied"[2]) – alleen maar vergroot.

Het door de Synode eigenmachtig verwijderen van het aloude Benedictus[3]) uit de avondmaalsliturgie is voor ons een bedenkelijke zaak, waar wij alleen een vrees voor Rome in kunnen herkennen. En vrees voor Rome is altijd een heilloos motief gebleken. Zo heeft men eeuwen lang het kruisteken aan Rome gegund. Tot grote schade der kerk. De terugwijzing der onboetvaardigen en het hanteren van het heilig Avondmaal als kerkordelijk tuchtmiddel[4]) vragen dringend om een nieuw testamentische argumentatie. Zij hebben in niet geringe

---

[1]) Dienstboek in Ontwerp, blz. 366.

[2]) Dr A. F. N. Lekkerkerker, *Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek*, deel I, blz. 34. Boekencentrum 1952.

[3]) Over het Benedictus: Dr E. van der Schoot in: *Hervormde Eredienst*, Den Haag 1950, blz. 256 e.v. Idem in: *Kerk en Eredienst*, Dec. 1954, blz. 220. Prof. Dr W. J. Kooiman in: *Kerk en Eredienst*, Sept. 1955, blz. 170. Dr W. F. Golterman in id., blz. 179.

In een uitgebreid onderzoek over de samenstelling en de veranderingen in de dienstboeken der Engelse unitariërs deelt A. Elliot Peaston mede, dat in de meeste orden bij de unitariërs in de achttiende eeuw het Benedictus werd aanvaard. (*The Prayer Book Reform Movement in the XVIIIth century*, door A. Elliot Peaston, M. A. B. Litt, met voorwoord van E. C. Ratcliffe, Oxford 1940 (pag. 74, 95, 101.)

[4]) O.D.B., blz. 361, 367. Kerkorde: tuchtmaatregelen.

mate bijgedragen tot de bekende nederlandse avondmaalsvrees, die zo veelvuldig wordt aangetroffen. Daartegen wil het D.B.O. nu ingaan, en wij verheugen ons daarover, maar zolang de kerk zelf niet een vrijere en minder krampachtige houding tegenover de avondmaalsviering weet te vinden, voorspellen wij haar weinig succes.

Terugkerend tot het D.B.O. moet ons van het hart, dat ons nog steeds niet duidelijk is met welke bedoeling de Synode dit eigenlijk heeft aangeboden. Is het een kanselboek, zoals in de oorlogsjaren de kring Eredienst zulk een nuttige en welkome publicatie verzorgde?[1]) Maar waarom, zo vragen wij, dan in het D.B.O. zovele rubrieken, die een ander doel dienen? : blz. 280–343 geven gebeden voor de huisgemeente, voor kinderen, voor zieken enz. Wanneer het D.B.O. echter een veel ruimer arbeidsveld veronderstelt en eigenlijk het gemeentelid naast zijn bekende psalm- en gezangboek ook dit D.B.O. mee ter kerke zou moeten nemen, dan is het toch wel bijzonder onoverzichtelijk gecomponeerd. Er is een overladenheid, waarin men ook (zelfs?) als theoloog moeilijk zijn weg kan vinden. Het is practisch ondoenlijk voor het gemeentelid om de predikant te volgen als hij een keuze zal doen uit de vele varianten, die genoemd staan in de bladzijden 206–306. Het opschrift ,,Enige Gebeden'' doet wel wat zonderling aan voor zulk een onstuimige overvloed. Wanneer de voorganger in de dienst begeert, dat de gemeente zal meebidden, dan zal hij plaats en bladzijde moeten noemen (en dan geruime tijd geduld moeten oefenen!) ; bovendien stelt hij zich onafwendbaar bloot aan de kritiek van zovelen in de kerk, die dit ,,bidden van een papiertje'' toch maar eigenlijk niets waard vinden. Hier wreekt zich het feit, dat de verhouding van formuliergebed en vrij gebed in de kerk nog niet in het gesprek betrokken is geraakt. Wanneer iemand als de grote John Milton ernstige bezwaren heeft tegen het formuliergebed,[2]) dan mogen

---

[1]) Kanselboek voor de ,,Eredienst'', Ned. Hervormde Kring, z.j.

[2]) Aangehaald in Percy Dearmer D.D., *The story of the Prayerbook*, Oxford 1933–1950, pag. 9–10. Milton: mannen van uitzonderlijke begaafdheid mogen net zoveel formulieren en gebeden opschrijven als hun lust...; maar om deze nu op te leggen aan predikanten, die wettig geroepen en nauwkeurig aan de tand gevoeld zijn, is een onverdragelijke tyrannie, waarbij zij de geest van God zichzelf toeëigenen.

Tegenover Milton merkt professor Raleigh op: ,,wij weten van Milton, dat hij niet gewend was om geregeld de bijeenkomsten van kleine kringen en sectarische genootschappen bij te wonen. Anders had hij wel redenen gevonden om zijn scherpe standpunt te herzien''. En ten slotte sluit Dearmer dit gesprek af met de wijze opmerking: De fout van Milton was in feite heel doorzichtig. Hij ging ervan uit, dat iedere predikant een Milton was. ...De kerk echter heeft rekening te houden met middelmatige mensen. De ,,vrije diensten'', zonder dienstboeken, kunnen gemakkelijk tot een tyrannie ontaarden, omdat

wij er zeker rekening mee houden, dat heel wat mindere geesten hem daarin graag bijvallen. De gemeente verwacht van de predikant... dat hij zijn eigen gebed houdt en vindt het bidden van gedrukte gebeden in de meeste gevallen ongepast. Het Ter Inleiding van 't D.B.O. gaat op de moeilijkheden, die hier liggen, geheel niet in.

Het D.B.O. heeft inzake de geloofsbelijdenissen een uitgesproken voorkeur voor het Apostolicum. Wij vinden het b.v. op blz. 245, 122, en ook in de ziekentroost (blz. 341). De Toelichting geeft als motivering aan: ,,in de eerste Christelijke eeuwen ontstaan uit de doopbelijdenis.'' Wij vinden dit nogal een loze mededeling, waar wij nu toch wel weten, dat het met de afkomst van het Apostolicum niet zo simpel is gesteld.[1]) En al evenmin met zijn oecumenisch gebruik. Terwijl het bovendien steeds meer belast raakt onder de geloofskritiek. Het is wel veelzeggend, dat het nieuwe ontwerp Revision Book of Common Prayer for the church of England in Canada telkens een ,,verklarende'' voetnoot aanbrengt, wanneer het Apostolicum afgedrukt wordt, bij de passage inzake de hel.

De figuur van de Leerdienst (blz. 35 D.B.O.) blijft vreemd. Blijkens dr Lekkerkerker's Kanttekeningen bij het hervormde Dienstboek (zonder Ontwerp) deel II[2]) heeft de Synode deze orde zonder veel discussie als een vanzelfsprekendheid aanvaard. De orde heeft geen duidelijke liturgische gestalte en kon zoals hij er nu is gekomen, ook wel gemist worden. Dat betekent andersom geredeneerd, dat de andere orden ook in de leerdienst gebruikt zouden kunnen worden, tenminste de eenvoudigste. Er zit zeker waarheid in deze beschouwing, want als wij de verschillende orden nagaan onder het aspect der ,,belering'', dan kan de kerk er gerust op zijn, dat de lex credendi bij de lex orandi niet tekort gekomen is. Wij voor ons zouden echter gaarne een warmere en religieuzere toon hebben beluisterd in het D.B.O. Het is nu voor ons besef wel erg theologisch-uitgewogen geworden, terwijl de godsdienstige elevatie en religieuze bijbelse toon, die direct het hart zoeken, ontbreken.

---

het leidt tot: that form of clerical absolutism which would put a congregation at the mercy of the idiosyncrasies and shortcomings of one person.

Ook Peaston geeft interessante mededelingen over de strijd inzake formuliergebed of vrij gebed (*o.c.* pag. 13, waar hij de beroemde Dr John Taylor van Norwich citeert (plm. 1740): alleen die prediker is goed uitgerust, wiens hart zijn gebedenboek is. Elke andere liturgie is alleen maar een vergulde afgoderij; men gebruikt dat boek, bewondert en vereert het méér dan de God, die men zegt te dienen).

[1]) Ds A. de Wilde, *Over het Apostolicum*, Assen 1940.

Prof. Martin Werner, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Brodbeck-Frehner, Basel z.j.

[2]) Dr A. F. N. Lekkerkerker, *o.c.* II, blz. 24.

Van vele kanten is er tegen het D.B.O. bezwaar gemaakt ten opzichte van de verouderde taal. Wij kunnen deze bezwaren wel overnemen, en zijn wel geschrokken van de mededeling van dr Lekkerkerker (*o.c.* II: 8), dat de daartoe ,,apart benoemde taalcommissie nooit aan het werk is gegaan'', zodat de commissie D.B.O. toen ,,zelf de oude formulieren en de oude gebeden bekeken heeft op het punt van de spelling en taal''. Voor een zo verantwoordelijk werk als het uitgeven van een kerkelijk dienstboek vinden wij deze gang van zaken ongeoorloofd. Men heeft hiermede de commissie te zwaar belast. Zelfs storende drukfouten bleven niet achterwege (blz. 297).[1])

Deze verkeerde opzet en te snelle arbeid zijn er vermoedelijk ook de oorzaak van geweest, dat de commissie zo bijzonder veel, vooral in de rubriek Gebeden, heeft ontleend aan Schotland. Ganse rubrieken zijn daarvandaan overgenomen, veelal zonder vermelding van hun afkomst. Dit laatste staat al niet fraai, maar wij hebben ook geen bewondering voor de manier, waarop de Schotse gebeden in het D.B.O. naar Nederlandse eis gemutileerd en herschreven moesten worden. Aan het slot willen wij hier een enkel voorbeeld van geven.

Op belangrijke punten, waar wij graag een duidelijk advies ontvangen hadden, laat de commissie ons in de steek. Zo t.a.v. de zegen. Of deze optatief dan wel exhibitief gezien moet worden – een bekend strijdpunt – wordt ons niet uiteengezet. De afgedrukte teksten vermelden zonder meer de optatief vorm. Hetgeen in dit verband betoogd wordt door Peter Brunner in zijn Zur Lehre vom Gottesdienst (Leiturgia I)[2]) had toch wel in de Toelichting naar voren mogen komen. Brunner schrijft daar o.m.:

Diese Struktur des Grusz- und Segenswortes ist dem Absolutionswort darin gleich, dasz ihm ebenfalls ein exhibitiver Charakter eignet. Diese Worte sind etwas ganz anderes, als das, was wir heute unter ,,wünschen'' verstehen. ...Eine Kirche, die nur noch in der Form des Gebetes um Segen bitten würde, aber nicht mehr wagen würde, in direkter Anrede zu segnen, wäre kleingläubig und der in der übertragenen Vollmacht eingeschlossenen Verpflichtung, die Vollmacht zu gebrauchen, ungehorsam geworden... Die Segensworte sind nicht exoptatio (Wunsch), sondern donatio (Gabe), es sind ,,reale Segnungen'', nicht optativisch, sondern indikativisch zu verstehen.''

---

[1]) D.B.O. blz. 297 (vertaald uit Schotland 299), de tweede regel van het derde gebed moet luiden:... luisteren; en die schrijven wat velen lezen...

[2]) In: *Leiturgia,* Handbuch des evangelischen Gottesdienstes I, S. 201-202. Kassel 1954.

Een lectionarium wordt niet gegeven. De Toelichting zegt hierover iets, dat weinig om het lijf heeft, bij de bespreking van orde IV. Deze belangrijke zaak was een indringende aparte beschouwing wel waard geweest. Zonder een duidelijke relatie tot de plaats van de Schriftlezing in de eredienst kan geen reformatorisch dienstboek zijn werk doen. Nu overheerst in het geheel de persoonlijke toon, zowel in formulier als gebed. Daardoor is het D.B.O. onnodig kwetsbaar geworden. Ook het feit, dat een bepaald formulier of gebed een paar eeuwen geleden gebruikt werd, ,,doet" het niet meer. De commissie is zelf al op het pad der herschrijving van deze stukken voorgegaan. Dat een bepaald onderdeel van ,,de vaderen" afstamt rechtvaardigt voor ons geenszins de opname in een dienstboek anno 1955, *tenzij het werkelijk een goede theologische en religieuze qualiteit bezit.* Het tweede kenmerk moet in een dienstboek in het bijzonder tot erkenning komen, willen de schimmen van Hamlet ons ook hierin niet achtervolgen. Het is niet onmogelijk, dat een anders opgezet dienstboek, waarin de Schriftlezing – in het bijzonder het psalmboek – een organische plaats gekregen heeft, de geesten gereder voor zich zou winnen dan het onderhavige.

Hier en daar geeft de commissie op schuchtere wijze enkele aanwijzingen voor de ,,ceremoniën". De kerk zal tot klaarheid moeten komen wat men hiermee wil. Daar, waar wij ze het meest begeerd hadden, nl. bij de avondmaalsviering – waar de grootste moeilijkheden zijn, – ontbreken ze. Heel nadrukkelijk en telkens op dezelfde wijze ontmoeten we ze in de ceremonie der huwelijksbevestiging in de kerk. Op dit punt van ,,aanwijzingen" valt er nog wel het een en ander te doen, niet in het minst om de gemeente meer liturgy-minded te maken. Het Aanhangsel geeft dan plotsklaps weer een uitgewerkte orde voor de doop en voor de huwelijksbevestiging. Waarom dit zo in een bijwagen?

,,In brede kring ingeburgerde gebruiken (zie Ter Inleiding)" als b.v. het orgelspel na de prediking en (of) koorzang, het stil gebed op bepaalde ogenblikken, vinden in het D.B.O. geen erkenning.[1]) Wij zouden wel graag een motivering hiervan zien, omdat wij weten, dat nu eenmaal velen in de hervormde kerk deze onderdelen van waarde achten vanuit hun liturgische kijk op de zaak.

Daarnaast is er dringend behoefte aan historisch onderzoek en oecumenische plaatsbepaling, waarbij wij denken aan de belangrijke

[1]) Voor Stilte in de Eredienst, zie: het hoofdstuk *Liturgical Silence* in de bundel: Liturgy and Worship, pag. 774–782, door Charles Harris. London, 7th ed. 1947.

gegevens in het Lund Rapport Ways of Worship[1]) en de opmerkingen van b.v. prof. Kooiman en dr Golterman in het reeds genoemde nummer van Kerk en Eredienst van Sept. 1955, waarin uitvoerig gehandeld wordt over de plaats en betekenis van Kyrie, Gloria en Benedictus. Het komt ons voor, dat van meet af aan gewaarschuwd moet worden, opdat hierin de hervormde kerk niet eigenmachtig een eigen weg inslaat. Ook een kerk kan internationaal gezien bijdragen tot een liturgische ,,chaos''. En dit is dan minder vergefelijk dan wanneer in het verleden allerlei predikanten uit het op zichzelf juiste verlangen om toch maar ,,iets'' te hebben, hun eigen inzichten volgden. Deze mensen waren door de kerk in de steek gelaten omdat deze in de opleiding de liturgie links liet liggen. Men kan hun weinig verwijten; een kerk echter treft wel blaam voor haar liturgische ,,fouten'', tenzij zij deze weet te motiveren. Maar die motivering is er practisch niet, omdat er geen hervormde liturgiologie is. Het hervormde D.B.O. legt daar duidelijk getuigenis van af. Het is onzeker in zijn uitgangspunten en weinig overtuigend in zijn aangeboden stof. Het zou naar onze mening alle aanbeveling verdienen, wanneer het aangeboden ontwerp in zijn geheel aan ingrijpende herziening onderworpen werd.

Wij kunnen ons ook niet aan de indruk onttrekken, dat er te veel haast bij de publicatie is betracht. Wanneer we zien hoe degelijk en zorgvuldig b.v. de zaak van de nieuwe psalmberijming in de hervormde kerk zijn procedure krijgt, begrijpen wij niet, waarom een geheel dienstboek binnen enkele jaren klaar moest komen, terwijl juist op dit terrein de hervormde kerk zulk een grote achterstand heeft in te halen. Het feit, dat een vorige uitgave in de classicale vergaderingen der kerk aan de orde is geweest – waarop dan het D.B.O. weer verder heeft voortgebouwd, zonder veel wijzigingen aan te brengen – heeft ons minder te zeggen dan anderen. De classicale vergaderingen hebben evenals de Synode alleen dit ontwerp ter beschikking gehad, zonder enig kritisch rapport daarnaast. Bij zo weinig liturgische kennis en ervaring kunnen de betrokkenen in meerderheid moeilijk competent worden geacht.

---

[1]) *Ways of Worship;* the report of a theological commission on faith and order, London 1951. Dit rapport vraagt dringend om bestudering, omdat wij hier geconfronteerd worden met verschillende historische liturgische typen; pag. 28 zegt: ,,There need surely be no ground for perpetuating such controversies. There is room for all. The practical problem is that of deciding the appropriate place for each.'' Het gaat hier om: *a.* het gebruik van een vaste liturgie. *b.* een keuze uit erkende bronnen van gebeden voor een speciale gelegenheid. *c.* vrij gebed of gebed, voor een speciale dienst geschreven.

Wij hebben ons in het bovenstaande zorgvuldig willen onthouden van het vallen in herhalingen, en willen dus naast deze beschouwing volledigheidshalve de lezer ook verwijzen naar de reeds genoemde publicaties over het D.B.O. Er zal langzamerhand zo een totaaloordeel kunnen groeien, dat de verschillende aspecten: liturgie, historie, ecclesiologie, practische bruikbaarheid enz., recht zal moeten doen. Dit ,,recht'' zal dan niet alleen in de zin van ,,eerlijk en waarderend'', maar ook van ,,rechtvaardig, misschien afwijzend'' verstaan moeten kunnen worden. De liturgie is een aangelegenheid, die wij op de lange baan moeten durven zien. Een kerk, die bereid is tot het uiterste middel der uitsluiting,[1]) moet ook steeds de mogelijkheid onder ogen zien, dat haar eigen geesteskinderen gewogen en te licht (of te zwaar) bevonden kunnen worden. O.m. zal naar ons oordeel het geboden zijn om ieder onderdeel te onderwerpen aan een fundamentele detailkritiek. In een Aanhangsel willen wij daar ten slotte nog een poging toe wagen. Men zie hieronder.

EEN GEBEDSANALYSE

Wij kiezen om het belang van deze zaak de gebeden uit de dienst voor de huisgemeente op de dag van de begrafenis (blz. 320) en de gebeden voor de zieken en stervenden (343, 344).

Het valt ons allereerst op, dat het hoofdmotief, dat wordt aangewend in deze reeks gebeden, de vrees is voor Gods straf over de zonde van de zieke (stervende). Uit het Doopformulier wordt de eerste regel geciteerd, nl. dat wij in zonde zijn ontvangen en geboren. Daarna horen wij, dat de dood het loon is van de zonde en wordt Joh. 3 : 16 uitgesproken. Waarna wederom om vergeving en verlossing van de eeuwige dood gevraagd wordt. In de dankzegging wordt van Christus alleen gezegd, dat Hij zondaren vrijkocht en ons uit de macht van satan verlost heeft. Er wordt niet aangegeven, wat dit inhoudelijk voor de gelovige betekent. In het volgende smeekgebed wordt Christus de Rechter genoemd, ons het berouw voorgehouden, en de dood van de zondaar voorspeld. Op blz. 343 en 344 vinden wij dit motief nog weer in verhevigde mate terug. De ziekte is de straf voor onze zonden; de zieke moet leren zijn ellende recht te erkennen en geduldig de kastijdingen te verdragen, die hij tienduizend maal (!) groter verdiend heeft.

Wij vragen ons bij deze overdaad af of dit nu werkelijk de Christelijke benadering van de zieke en van de rouwdragende mens betekent. Wij willen graag openstaan voor de erkenning, dat het zondebewustzijn in deze omstandigheden een levende werkelijkheid is, en zijn dus ook bereid hieraan uiting te geven, maar de manier waarop het hier gebeurt lijkt ons te zwaar van toon en in tegenspraak met zovele andere uitspraken uit het Evangelie waarin Gods reddende liefde nadrukkelijker wordt verzekerd dan in deze gebeden blijkbaar mogelijk was. Waar zijn – afgezien van de problematische uitspraken als: de ziekte is het loon der zonde – de pastoraal toch zo belangrijke andere motieven als: de dankbaarheid om wat God in het leven geschonken heeft; de verwachting van het naar het eeuwig Vaderhuis te mogen gaan; de zekerheid van Gods zorgende liefde, ook over de dood heen; de zorg om de achterblijvenden en de geloofskracht, dat niets ons zal kunnen scheiden van de liefde Gods? Waar is Joh. 14 : 1, 2?

---

[1]) D.B.O. 132 e.v.: Woorden en gebeden bij de uitsluiting uit de gemeente van Christus.

Het slordig overnemen van gebeden uit de zestiende eeuw wreekt zich in uitdrukkingen als: gezondheid, noch ziekte, noch enig „goed" ons kan overkomen; ja, geen haar van ons hoofd zal „vallen" zonder Gods wil. De bijbel leert ons, dat de mussen niet ter aarde zullen vallen, maar van de haren wordt ons dat niet gezegd. Die worden in ons spraakgebruik niet „gekrenkt" en in de bijbel zijn ze geteld. In ieder geval vallen ze niet.

Wij begeren in de eerste plaats, dat de gebeden voor tegenwoordige mensen in hun zegswijzen en beeldspraak duidelijk en aannemelijk zullen zijn. Wij geloven, dat dit niet het geval is met wat ons twee regels verder gezegd wordt: ...opdat wij Christus hoe langer hoe meer ingelijfd worden, als lidmaten hun geestelijk Hoofd. Anatomisch zitten hier moeilijkheden, terwijl lidmaten en ledematen door elkaar worden gebruikt. Het is geen flauwiteit als wij bezwaar maken tegen een daaropvolgende uitdrukking als: verlicht het kruis. Verlichting is in onze wereld een zeer bepaald technisch begrip geworden. De volgende zin bidt: hetzij, dat gij onze zielen langer in deze tabernakel wilt laten; aan het slot wordt gesproken van: het gebruik der tong benomen zult hebben. Zelfs al stelt men prijs op een gedragen gebedstaal, dan is deze uitdrukking toch alleen maar een omslachtige zegswijze. Het gebed wordt niet gelezen, maar aangehoord!

Inhoudelijk hebben wij tegen het gebed van blz. 343 weer ernstige bezwaren. Er wordt gezegd, dat God alzo voor ons zorgt, dat gezondheid noch ziekte noch enig goed ons kan overkomen. Hoe rijmt zich dit met de leiding Gods in het leven van de zieke mens? Wanneer wij het lezen moeten met het verderop volgende „zonder uw wil", is de zin wel zeer onduidelijk. Bovendien menen wij, dat gezondheid en enig „goed" ons niet kunnen „overkomen". Leed kan ons overkomen; gezondheid wordt ons geschonken.

Ook in dit gebed bespeuren wij het ernstig gemis van de bijbelse beloften, behalve een zeer uitvoerige behandeling van het zondemotief. De uitspraak: wij willen gaarne dit zwakke vlees verlaten, staat er als een vermoeidheid tussen, maar mist voldoende geestelijke spankracht.

Wij gaan nu over naar de beide volgende gebeden (blz. 344), en wij lezen daar in het begin, dat „wij niet waardig zijn Gods naam aan te roepen, noch te hopen, dat Hij ons zal verhoren". Hier zit een onregelmatigheid. Men kan niet onwaardig zijn te hopen. Misschien onwillig, of te zwak. Ook in dit gebed ligt een zeer zwaar zondeaccent (onbekwaam tot enig goed en geneigd tot alle kwaad), waardoor de ziekte weer gezien wordt als een straf, die men „verdiend" heeft (ja, zegt het gebed: de zieke heeft nog veel meer verdiend! Durft men dit werkelijk met een in doodspijnen verkerend mens te bidden?). Hierna volgt: Maar, Here, Gij weet, dat wij Uw volk en Gij onze God zijt. Hoe nu: weten wij, dat God weet, dat Hij onze God is? Dit wordt onzin.

Vervolgens wordt gevraagd, dat God ons de „wijsheid" van Jezus Christus zal toerekenen. Hoe moeten we daar op dit moment mee aan? De volgende regel speelt de satan uit tegen Onze Lieve Heer: verlos ons uit dit lijden, opdat de boze niet denke, dat Gij ons verlaten hebt! Ik vind dit een Godslasterlijke gedachte. Evenzo heb ik een afkeer van de gedachte van vier regels verder: kastijd ons liever, dan dat wij met de wereld zouden moeten verloren gaan. Hier zitten wij tot aan de hals in het Farizeïsme. Waar eerst in dit gebed gevraagd wordt om verlossing uit het lijden (wending naar de dood) en om afsterving aan deze wereld en aan „al wat aards is", staat er even verder: opdat wij dagelijks naar het evenbeeld van Jezus Christus meer en meer vernieuwd mogen worden.

Vraag: „was Jezus Christus zulk een verklaarde vijand van deze wereld en van al wat aards is"?

Het vierde en laatste gebed, dat wij in deze rubriek onder ogen zien, is van Hieronymus. Het heeft al direct de winst, dat het korter, zakelijker en duidelijker is gesteld. Het heeft echter ook verschillende zwakke momenten; zo wordt God aangesproken als de ware geneesmeester, die de zieke gezond moet maken. Deze verlaat zich zelfs erop, dat God dat doen zal. Maar wat, als dit nu niet gebeurt? Hierover geeft het gebed geen klaarheid. Wij achten het daarom geestelijk bezien een gevaarlijk gebed. Opvallend zijn de beelden, die gebruikt worden. De zieke bidt om redding uit „het slijk". Hetgeen niet ver-

hindert, dat enkele regels verderop, de zieke zich vergelijkt met het dorstig hert; zulke dieren bevinden zich gewoonlijk op de zandgronden. Zeker als ze dorst hebben. Verder zegt de zieke dan nog, dat hij tegenover God is als een rietpluim in de storm. Aan beeldspraak dus geen gebrek, maar behalve de verwijzing naar psalm 42 (waar men overigens zuinig mee moet omgaan) kan ik ze niet bewonderen. Volgens I Kon. 19 : 11 was God niet in de storm, maar in het „suizen van een zachte stilte". Deze behandelde gebeden hebben wel veel luidruchtigheid, maar weinig mysterie, weinig „awe" voor het ontzagwekkend geheim van ziekte en dood.

In een vroegere beschouwing[1]) hebben wij reeds uitvoerig aandacht gegeven aan de grote rubriek der gebeden. Hetgeen wij daarin gezegd hebben heeft zijn betekenis behouden, aangezien het D.B.O. met het daarin opgemerkte weinig rekening heeft gehouden. Het is evenwel nuttig om de daarin ontwikkelde gedachten nog even te vervolgen, omdat zij een interessante kijk geven op de gedachtengang, welke de commissie van samenstelling van het D.B.O. heeft geleid. Wij deelden reeds mede, dat het D.B.O. in grote mate gebruik heeft gemaakt van de stof uit The Book of Common Order of the Church of Scotland (1940). De gebeden van D.B.O. blz. 288 e.v., kan men vrijwel geheel terugvinden in het Schotse dienstboek, maar... met typerende veranderingen. Voor het rechte lezen van de Schrift geeft D.B.O. zes gebeden, Schotland twee..., maar de Schotse konden geen van beide genade vinden in D.B.O. Voor de gebeden op blz. 295 e.v. (voor de wetenschap, universiteiten, studenten, kunst, artsen, blinden enz.) heeft D.B.O. vrijwel alles uit Schotland, met dit verschil, dat in Nederland alle laatstgenoemde rubrieken achteraan komen in de lange reeks, en in Schotland meer aan het begin. Het reeds eerder geciteerde gebed voor de luchtmacht is letterlijk uit Schotland overgenomen, met deze wijziging, dat „confident that in life or in death the eternal God is their refuge" vertaald werd met: „wetend, dat zij in leven en dood het eigendom van de Here Jezus Christus zijn".

Het gebed For the right use of the Lord's day werd opvallend „verbeterd". Ik stel de teksten naast elkaar. Commentaar is niet nodig; alleen lette men op het: Thy other children, dat in Hollandse vertaling niet meer kreeg dan „ook anderen".

For the right use of the Lord's day.

Lord, who dost ask of Thy people love for love, and worship in return for life; assist us to keep holy, week by week, the day of Thy Son's mighty rising from the dead, and bless us in our fellowship and prayers; that Thy other children who behold our joy may seek Thy loving-kindness in the midst of Thy temple; through the same Jesus Christ our Lord. Amen.

Voor de rechte viering van de Zondag.

Here, Gij roept ons op de rustdag naar Uw gemeente. Sta ons bij om de dag van de opstanding van Uw Zoon uit de doden heilig te houden en met blijdschap te vieren. Zegen ons in de gemeenschap der gelovigen opdat ook anderen onze vreugde zien en met ons uw goedertierenheid in het midden van *uw gemeente* zoeken. *Leer ons onze boze werken te laten varen al de dagen van ons leven. Werk met Uw Geest in ons en doe ons de eeuwige sabbat reeds in dit leven aanvangen* – door Jezus Christus onze Heer. Amen.

(Het cursief gedrukte werd in D.B.O. aan het oorspronkelijke gebed toegevoegd.)

---

[1]) *Kerk en Eredienst*, Jaargang 1953, blz. 20–27.

MEDEDELING

EEN BESCHOUWING VAN ALBRECHT OEPKE, LEIPZIG OVER OPVATTINGEN OMTRENT JEZUS' OPSTANDING

DOOR

P. L. SCHOONHEIM

Leiden

Enkele maanden geleden zond Prof. Dr A. Oepke mij een overdruk van zijn artikel ,,Wie entsteht nach den Schriften des Neuen Testamentes der Glaube an die Auferstehung Jesu?'' [1])

De eerste regel van de inleiding: ,,Über die Auferstehung Jesu haben seit Jahren ausgedehnte Verhandlungen stattgefunden'', verwijst naar enkele geschriften uit de jaren 1903–1952. [2])

Hoe ontstaat het geloof aan Jezus' opstanding? Uitdrukkelijk vraagt Oepke: ,,Hoe ontstáát?'', want dit is ook in onze tijd hoogst actueel. Bovendien, deze vraag moet voorafgaan aan de problemen over de historiciteit van de opstanding en hun verhouding tot de religieuze waarde en betekenis. Kritische of apologetische praemissen moeten hierbij zoveel mogelijk vermeden worden. Een streng historisch onderzoek van de betreffende berichten is echter noodzakelijk.

De uiteenzetting bestaat uit twee delen: I. het ontstaan van het opstandingsgeloof bij de eerste getuigen en II. bij degenen, die door dit getuigenis voor het opstandingsgeloof worden gewonnen.

I. De populaire opvatting, dat het ledige graf als oorsprong van het opstandingsgeloof beschouwd moet worden, geldt in de theologie vrijwel algemeen als een overwonnen standpunt. De beschikbare gegevens laten voor deze mening ook geen ruimte. In I Kor. 15:3–8 wordt het ledige graf niet als bewijs genoemd. Evenmin geven de toespraken van de apostelen, volgens Handelingen, hiervoor afdoende argumenten.

Het oudste bericht, in Mark. 16, toont aan, dat het ledige graf als zodanig nog geen geloof aan Jezus' opstanding heeft gewekt. Wel is blijk-

---

[1]) *Albrecht Alt zum 70. Geburtstag gewidmet*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 3. Jahrg. 1953/54, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 1, S. 109–115, Herausg.: Der Rektor der Karl-Marx-Universität Leipzig. Aus dem Institut für n.t. Wissenschaft, Direktor Prof. Dr Johannes Leipoldt.

(Het contact met A. Oepke ontstond tijdens het schrijven van mijn proefschrift *Een semasiologisch onderzoek van parousia met betrekking tot het gebruik in Mattheüs 24*, Diss. Utrecht 1953. Zie hierover A. Oepke s.v. *parousia Th. W.*, V, 856 ff, passim.)

[2]) O.a. E. v. Dobschütz, *Ostern und Pfingsten* (1903); K. Barth, *Die Auferstehung der Toten* ([2]1926); E. Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube* (1940); P. Althaus, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens* ([2]1941) (een uitvoerige bestrijding van Hirsch); Hans Frhr. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Ostereignisse und das leere Grab*, *S A H* 1952, 4. Abhdlg.

baar spoedig een nauwere verbinding tussen graf en opstanding gelegd. Matt. 28 : 8 zwijgt namelijk over *tromos* en *ekstasis*, voegt echter aan *meta phobou* toe *kai charas megalès* en laat de vrouwen onmiddellijk aan Jezus' discipelen de boodschap van zijn opstanding verkondigen. Joh. 20 : 8 moet inderdaad als zinloos aangemerkt worden, wanneer hier ,,geloof" bedoeld zou zijn.[1]) Oepke geeft echter deze oplossing, dat *episteusen* in Joh. 20 : 8 opgevat dient te worden als: hij overtuigde zich van de toestand. Hoewel Johannes en ook Paulus voor deze betekenis van *pisteuoo* slechts geringe steun bieden, is genoemde vertaling philologisch niet onmogelijk. Hierbij wordt nog herinnerd aan de min of meer profane toepassing ,,voor waar houden" I Kor. 11 : 18; Joh. 3 : 12, 4 : 21, 9 : 18.

Wanneer echter het opstandingsgeloof niet op grond van het ledige graf ontstaan is, hoe dan wel? Oepke antwoordt: door de verschijningen van de Opgestane. De overlevering is op dit punt zeker niet zonder tegenspraken. De berichten over verschijningen te Jeruzalem mogen niet zonder meer als onbetrouwbaar terzijde geschoven worden. Over het algemeen zullen wij echter die in Galilea voorkeur moeten geven.

In ieder geval, verschijningen hebben plaats gevonden. Hoe men deze wil verklaren is een andere vraag. Het is niet mogelijk de verschillende berichten over Jezus' verschijningen tot een of twee te reduceren.[2]) Reeds de opsomming, die men bij Paulus vindt, legt deze verklaring hindernissen in de weg. Andere pogingen een oplossing te geven: Jezus zou schijndood geweest zijn, spiritistische opvattingen[3]), uitlegging van de verschijningen als ,,subjectieve" of ,,objectieve" visioenen, de hypothese van ,,psychogene" hallucinaties[4]), een vergelijking met het ontstaan van Mormonensecte[5]), falen eveneens.

Verschijningen en het ledige graf hangen samen, voorzover dit laatste aan het opstandingsgeloof een bepaald stempel gegeven heeft. Hoe staat het echter met de causale verbinding, d.w.z. hebben beide elkaar, van welke kant ook, beïnvloed?

Na de betreffende opmerkingen in het voorafgaande, kan niet worden verwacht, dat de verschijningen aan het bericht over het ledige graf zullen worden toegeschreven. Hiertoe is ook vrijwel nooit een poging gedaan.[6])

---

[1]) E. Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium, Nachr. der Ges. der Wiss. zu Göttingen* 1907, 346–349; J. Wellhausen, *Das Evang. Joh.* (1908) 90–95.

[2] Aldus o.a. A. Harnack (. . .?); E. Hirsch (a.a.O.).

[3]) R. A. Hoffmann, *Das Geheimnis der Auferstehung Jesu* (1921).

(Wij voegen hieraan toe de opvatting van Dorothy L. Sayers, *The Man born to be King, A Play-Cycle on the Life of our Lord and Saviour Jesus Christ, written for broadcasting, presented by the B.B.C., Dec. 1941–Oct. 1942*, London ([16]1951), p. 316–317 ,, . . . the physical body was, as it were, dissolved into its molecular elements, drawn out through the grave-clothes and through the stone, and reassembled outside – this phenomenon being (not sur prisingly) accompanied by a violent ,,electrical" disturbance, perceptible as a kind of earthquake".)

[4]) Hirsch, a.a.O.

[5]) Hirsch, a.a.O., 39. Vgl., aldus Oepke, voor de wezenlijke karaktertrekken van Mormonengeloof J. R. van Pelt, *P R E*, XIII, 465–478.

[6]) ,,...ist Wohl auch kaum je versucht worden." Hierbij wordt geen bron vermeld.

Zeer dikwijls heeft men daarentegen het omgekeerde bepleit, namelijk, dat de verschijningen aanleiding hebben gegeven voor een legende over het ledige graf.[1]) Als voornaamste argument wordt hierbij aangevoerd, dat Paulus het ledige graf niet vermeldt. Dit betekent echter nog niet, dat de apostel het getuigenis van de vrouwen niet gekend heeft. Voor Paulus ligt nu eenmaal het accent niet zozeer op het ledige graf, maar op het feit, dat hij de Opgestane persoonlijk heeft gezien. Niettemin spreekt hij tweemaal, zonder directe aanleiding over Jezus' begrafenis (I Kor. 15 : 4; Rom. 6 : 4). Oepke concludeert: ,,Das Grab des Gekreuzigten hatte also im Kerygma des Paulus seinen festen Platz, und das kann nur das *leere* Grab gewesen sein''.[2]) In dit verband wordt nog opgemerkt, dat tussen het lichaam in het graf en het lichaam van de verrezen Heer een samenhang bestaat, als tussen korrel en plant (I Kor. 15 : 35–53).[3]) Bovendien, Paulus had nooit over Jezus' opstanding als feit kunnen spreken (I Kor. 15 : 12 vv.!), wanneer stilzwijgend verondersteld kon worden, dat Jezus' lichaam nog in het graf aanwezig was. In Jeruzalem zou de prediking van de Opgestane onmogelijk geweest zijn, indien men zich te allen tijd van deze mogelijkheid had kunnen overtuigen. ,,An dem verschlossenen Grabe wäre der Glaube der Jünger gescheitert, oder er hätte doch jederzeit ad absurdum geführt werden können und daher schwerlich Werbekraft besessen.''

Een groot aantal kritisch ingestelde onderzoekers heeft dan ook erkend, dat de vrouwen inderdaad op Paasmorgen het graf ledig hebben aangetroffen.[4]) Ook de berichten over Jezus' begrafenis maken door hun onderlinge overeenstemming een betrouwbare indruk. Oepke meent, met Holtzmann[5]), dat het getuigenis van de vrouwen op dit punt eveneens mag gelden voor de opstandingsberichten. Gezien de kracht waarmee in het Oosten weli-tradities zich weten te handhaven[6]) moet het uitgesloten worden geacht, dat Jezus' graf terstond van het begin af met een ander, ledig graf verwisseld zou zijn.

Buiten de verschijningen moet dus nog een gebeurtenis plaats gevonden hebben waardoor het oeroude ,,opgestaan ten derden dage'', dat niet uit verschijningen valt af te leiden, te voorschijn is getreden. Deze gebeurtenis was het vinden van het ledige graf.

Dat de vijanden, Jezus' volgelingen, Jozef van Arimathea of misschien zelfs de tuinman voor de verdwijning van Jezus' lichaam aansprakelijk

---

[1]) Oepke noemt een reeks namen, o.a. Strauss, Harnack, R. Knopf, A. Meyer.

[2]) ,,Dasz dem Auferstehungsglauben als ältere Vorstufe der Glaube an die Entrückung der Leiche voraufgegangen sei, scheint mir E. Bickermann, *Das leere Grab*, *Z N W* 23 (1924) 281 ff. nicht bewiesen zu haben''. Aldus voetnoot S. 112 [1]).

(Overigens ligt hier de vraag voor de hand, of het juist is op grond van Paulus' uitspraken i.v.m. Jezus' begrafenis tot (,,een vaste plaats'' van) het ledige graf te concluderen.)

[3]) ,,K. Bornhäuser, *Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches* (1899), redet allerdings völlig an Paulus vorbei.'' Voetnoot S. 112 [2]).

[4]) Vgl. H. J. Holtzmann, *Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu*, *Th R* 9 (1906) 79–86, 119–132. Eveneens E. Hirsch, a.a.O., 31 f.

[5]) a.a.O. 80.

[6]) Joach. Jeremias. *Wo lag Golgotha und das Heilige Grab? Angelos* I (1925) 141 ff.

gesteld kunnen worden, zijn bij nader inzien onhoudbare verklaringen.

„Nach allem kann kein Zweifel darüber sein, dasz der ursprüngliche Osterglaube entstanden ist als Glaube an ein bestimmtes, in Raum und Zeit sich vollziehendes geschichtliches, wenn auch wunderbares Ereignis." De mythe van stervende en opstaande goden kan op galilese vissers geen invloed hebben uitgeoefend. Verhalen over doden, die men weer levend voor zich zou hebben gezien[1]) bewijzen hoogstens, dat de antieke wereld over het algemeen de mogelijkheid van herrijzenis aanvaardde. Ondanks uiterlijke verwantschap waren de apostelen echter innerlijk totaal anders afgestemd. Oepke noemt twee kenmerkende punten. 1. De Heilige Israëls staat afwijzend tegenover bijgeloof en toverij. Hij openbaart zich in de geschiedenis als de levende God. 2. Deze God hebben de discipelen in hun dagelijks verkeer met Jezus ontmoet. Hoewel hun voorbereiding door Jezus op Zijn verheerlijking zich aan onze blik onttrekt, treedt hiervan, vooral sedert het gesprek bij Caesarea-Filippi toch wel iets naar voren. Ondanks dit alles hebben de apostelen geen aanleiding gehad Jezus' opstanding te construeren. De feiten waren zo geheel anders (Luk. 24 : 21). Oepke besluit: „Aber die Jünger hatten freilich die Möglichkeit das, was sich mit der Wucht des geschichtlichen Ereignisses ihnen aufdrängte, sogleich in das Handeln Gottes mit seiner Gemeinde einzuordnen und so zu einer über das rein Geschichtliche hinausgehenden religiösen Gewiszheit um die Auferstehung des Gekreuzigten durchzubrechen."

II. De vraag hoe de zekerheid bij hen, die door de eerste getuigen voor het opstandingsgeloof gewonnen werden, ontstaan is, laat zich moeilijk beantwoorden. Hiervoor ontbreken namelijk de bronnen. Ook Handelingen geeft niet meer dan algemene aanduidingen en laat ons over het eigenlijke punt in onzekerheid. Eerst Paulus, I Kor. 15 : 1 vv., brengt ons in dit opzicht verder.

De controverse Karl Barth – Rudolf Bultmann toont aan om welke vragen het hier gaat. De eerstgenoemde heeft, wars van alle historiseren, zo sterk mogelijke nadruk op de religieuze zijde van deze zaak gelegd. De historische probleemstelling moet weliswaar niet uitgeschakeld, maar toch wel degelijk gerelativeerd worden.[2]) „Dieses Grab mag bewiesen werden, als endgültig verschlossenes *oder* als offenes Grab, es bleibt sich wirklich *gleich*".[3]) Deze opvatting ligt geheel in de lijn van de dialectische theologie, volgens welke de „heilsgeschiedenis" slechts bestaat uit een reeks „bomtrechters" die bewijzen, dat eenmaal openbaring plaats gevonden heeft.[4])

---

[1]) Oepke geeft de volgende opsomming: Romulus (Ennius I 65f., 110ff. Vahlen; Plut. Romulus 27, 3ff.; 28, 1. 4ff.; Cic. Resp. II 10, 17. 20; I 16, 25 Ende; Liv. I 16; Ov. Metam. XIV 805ff.; Fast. II 40ff.; Horat. Carm. III 3, 9ff.), Peregrinus Proteus (Luc. Peregr. 39f.), Apollonius von Tyana (Philostr. Vit. Apollon. schwerlich VII 41; VIII 12–28, wohl aber VIII 31). In weiteren Sinn gehört auch das Somnium Scipionis (Cic. De republica IV) hierher.

[2]) K. Barth, *Die Auferstehung der Toten* ([2]1926) 76.

[3]) K. Barth, a.a.O. 78.

[4]) „Vgl. im „Römerbrief" die Ausführungen zu Röm. 4 über Glaube und Geschichte."

Volgens Barth wordt in het getuigenis van Paulus de *geschiedenis* op de felst mogelijke wijze belicht vanuit de *grenzen* van de geschiedenis.[1])

Bultmann, aldus Oepke, wijst deze exegese terecht van de hand. Uiteindelijk echter staat Bultmann, zo vervolgt de uiteenzetting, op eenzelfde standpunt. ,,In der Sache empfindet er genau wie Barth: die Auferstehung ist nicht geschichtliches, sondern ,,kosmisches'' Ereignis.[2]) Geschichte und Offenbarung, in der Tatsache, dasz Gottes ,,eschatologischer Gesandter'' ein schlichter Mensch ist, notdürftig sich berührend, brechen trotz aller gegenteiligen Bemühungen und Versicherungen ständig auseinander, auch in puncto Auferstehung''. Zoals bekend heeft ook E. Hirsch[3]) een scherpe scheiding aangebracht tussen het oorspronkelijke opstandingsgeloof en de (latere) opstandingsverhalen. De laatste ziet hij als de producten van een ,,kerkelijk'', in wezen heidens verlangen de wonderen van God, die in ,,weerloze subjectiviteit''[4]) aanvaard willen worden, te objectiveren.

Oepke acht de vrij algemeen verbreide opvatting, dat ,,in naam van de Religie'' een scherpe scheiding gemaakt moet worden tussen openbaring en geschiedenis, uitermate verwarrend en gevaarlijk. Dit blijkt uit recente verhandelingen over de ,,Entmythologisierung'' van de nieuwtestamentische verkondiging. Dat Bartsch[5]) zich hierbij beroept op de bekende stelling van Martin Kähler aangaande de historische Jezus en de volledige bijbelse Christus, berust op een misverstand. Kähler heeft juist zoveel accent gelegd op het apostolisch kerugma en de historische Jezus om de verkondiging tegen vervluchtiging te beschermen. Zijn gewaagde these wordt nu echter in tegenovergestelde zin toegepast, namelijk om uit de geschiedenis in het rijk van de christelijke mythe te kunnen vluchten.

Volgens I Kor. 15 steunt Paulus voor zijn prediking niet op een historisch bewezen opstanding. Hij gaat uit van het kerugma, dat hij zijn lezers tot hun behoud heeft verkondigd. Het geloof is niet afhankelijk van menselijke overredingskunst maar van Gods kracht (I Kor. 2 : 4 v.; 15 : 1 vv.; I Thess. 2 : 13). Het religieuze gezichtspunt blijft centraal en de reeks bewijzen van getuigen (I Kor. 15 : 5 vv.) is hieraan ondergeschikt. Het gaat de apostel niet om gezaghebbende uitspraken van ,,experts'' maar om het getuigenis van voor God verantwoorde getuigen (I Kor. 15 : 15). Het is de verdienste van Barth hierop met zoveel nadruk gewezen te hebben. Vooral een verdienste, omdat hij op deze wijze naar twee kanten stelling heeft genomen. Enerzijds tegenover een kerkelijke opvatting, die eerst Jezus' opstanding als een historisch feit bewezen wil zien en pas daarna de geloofswaarde hiervan naar voren brengt. Anderzijds tegenover een kritisch onderzoek, dat beperkt blijft tot de vraag naar de historische betekenis

---

[1]) *Auferstehung der Toten* 77.

[2]) R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie, Kerygma und Mythos* I, hrsg. von H. W. Bartsch (1948) 47f.

[3]) *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube* (1940).

[4]) a.a.O. 65ff.

[5]) a.a.O. 29–35 ,,Die neutestamentliche Theologie in der Entscheidung."

van de Paulinische uitspraken.[1]) Geloof rust niet op ,,bewijzen" maar op het kerugma, hoewel hierbij wel degelijk theoretische bezinning op werkelijke of zogenaamde waarheden noodzakelijk kan zijn .,,Der Glaube sieht allen Fragen ins Auge und hat auch theoretisch ein gutes Gewissen." Oepke herinnert hierbij aan het woord van Jezus tot Thomas (Joh. 20 : 29): ,,Zalig zij, die niet gezien hebben en toch geloven." ,,Der Osterglaube entsteht an dem an sich suffizienten Zeugnis der berufenen Zeugen. Dem Zweifler wird aber die direkte Vergewisserung, deren er zu bedürfen glaubt, trotzdem gewährt, um so mehr, als er selbst nun ein Zeuge der Auferstehung werden soll. Allein an sich hätte das Zeugnis der anderen genügen sollen, ihn zum Glauben zu führen."

In het laatste gedeelte van zijn uiteenzetting constateert Oepke, aan de hand van enkele vrij uitvoerige citaten, dat Barth in latere geschriften, reeds in zijn ,,Credo"[2]) maar vooral in zijn bestrijding van Bultmann[3]), aan de opstanding als historisch gebeuren een ruime plaats geeft. In het reeds eerder genoemde gedeelte van zijn ,,Credo" wordt immers nadrukkelijk gezegd, dat Jezus' dood èn opstanding *sub Pontio Pilato*, dus in de continuïteit van de gebeurtenissen van onze wereld, hebben plaats gevonden. In de betreffende passage van zijn ,,Kirchliche Dogmatik" schrijft Barth: ,,Ich meine damit die entscheidenden Gründe genannt zu haben, weshalb und in welchem Sinn wir *trotz* Bultmann dabei bleiben müssen, die Auferstehung Jesu und seine Erscheinung als Auferstandener unter seinen Jüngern als eine wirkliche, zu ihrer besonderen Zeit geschehene *Geschichte* zu verstehen."

Samenvattend komt Oepke op grond van historisch-exegetische gegevens tot het volgende resultaat: ,,Der Glaube an die Auferstehung des Gekreuzigten ist bei den ersten Zeugen wie auch bei den durch ihr Zeugnis Gewonnenen entstanden als *religiöse, aber auch empirisch wohl fundierte Gewiszheit um eine gottgewirkte Geschichtstatsache von schlechthin entscheidender Bedeutung*. Für uns sind damit die letzten Fragen noch nicht entschieden. Aber wer an diesem zentralen Punkt Geschichte und Offenbarung zu trennen oder auseinderzurechnen unternimmt, hat jedenfalls das *Neue Testament nicht* für sich."[4])

---

[1]) Voor de eerstgenoemde opvatting wijst Oepke op Fischer, *AELK*. 1908, Nr. 8–10, met de opmerking ,,ausführlicher in seinem Buch über den Gottesglauben." Voor de tweede worden Bousset en Lietzmann genoemd, volgens K. Barth, *Auferstehung der Toten* 75.

[2]) K. Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschlusz an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen gehalten an der Universität Utrecht*. 14. bis 15. Tausend (1946) 85–93, besonders 89. (Idem: Prof. Dr Karl Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis, voor Nederland bewerkt en van aanteekeningen voorzien door Dr K. H. Miskotte* (1935), blz. 92–102, met name blz. 99).

[3]) ,,*Dogmatik* III 2 S. 531–537, wieder abgedruckt: *Kerygma und Mythos* II 102–109. Vgl. besonders 105, 109, . . . Aldus Oepke S. 115[2]).

[4]) In een voetnoot spreekt Oepke zijn verwondering uit over het feit, dat E. Fascher, *Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung*, *ZNW* 26 (1927) 1–26, de fundamentele betekenis van Jezus' opstanding voor het oerchristelijk getuigenis zo helder belicht en daarmee bewijzen wil, dat de opstandingsverhalen geen geschiedenis

Naschrift

Het bovenstaande bevat slechts de hoofdzaken van Oepke's uitvoerige studie. Moge reeds zijn compact weergegeven gedachtengang een stimulans zijn om de vragen omtrent Jezus' opstanding, die voor de prediking van het Evangelie, binnen maar ook buiten de kerk, uitermate actueel zijn, nader onder ogen te zien.

In verband hiermee voegen wij aan ons résumé nog enkele opmerkingen toe.

Oepke stelt, blijkens de inleiding, primair: Hoe ontstáát het geloof aan Jezus' opstanding? Hij wenst, dat bij de beantwoording van deze vraag zowel kritische als apologetische praemissen, in de zin van vooropgezette meningen, achterwege blijven. Aan het slot van zijn uiteenzetting formuleert Oepke een conclusie, die nadrukkelijk gebaseerd wordt op een „streng historisch-exegetisch onderzoek".

In het algemeen kan echter betwijfeld worden, of een vraagstuk – met name van zo ingrijpende betekenis als de opstanding – werkelijk zonder bewuste of onbewuste vooroordelen benaderd kan worden. Een onderzoek van het geloof aan Jezus' opstanding bij de eerste getuigen èn onze opvatting hierover, tot uiting komende in een bepaalde verkondiging of belijdenis[1]), hangen ten nauwste met elkaar samen. Hier liggen kernvragen met betrekking tot de waardering van het Nieuwe Testament en de Bijbel als geheel. Formele uitspraken zijn echter niet voldoende. Principieel gezien heeft het aanvaarden van de opstanding, als historisch feit, en eveneens van de berichten over Jezus' verschijningen grote waarde. Uit dit oogpunt is de waardering van Oepke voor het (latere) standpunt van K. Barth t.a.v. de opstandingsverhalen volkomen begrijpelijk. De afwijzende houding van P. Althaus tegenover E. Hirsch kan men om dezelfde principiële redenen aannemelijk maken.

Anderzijds mag verlangd worden, dat niet slechts met behulp van bijbelse, theologische argumenten wordt uitgesproken, *dàt* Jezus' opstanding en verschijningen hebben plaats gevonden. De onderzoeker zal voor zichzelf, als nadere bezinning op zijn persoonlijke (geloofs)overtuiging, maar ook met het oog op gemeenteleden en niet minder met het oog op buitenstaanders, die begrijpelijkerwijze de achtergrond van de heilsfeiten willen zien en niet zonder meer de proclamatie hiervan (kunnen) aanvaarden,

---

zijn, maar „ideogrammen" – ontstaan in het bewustzijn van de discipelen – voor iets, dat niet onder woorden gebracht kan worden. Tenslotte noemt hij ook de namen van Christian Hartlich en Walter Sachs. Dezen verwijten Barth, dat hij in zijn bestrijding van Bultmann niet op de exegese is ingegaan. Zij verwachten dus, volgens Oepke, dat vanuit het Nieuwe Testament een versterking van Bultmann's positie verwacht mag worden!

[1]) E. Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichten und der chr. Glaube*, voegt aan zijn betoog enkele preken toe, o.a. over I Kor. 15. S. 99–144 „Christliche Osterpredigt". P. Althaus, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens*, spreekt telkens met nadruk over „kerkelijk opstandingsgeloof" en „kerkelijke theologie". Dit komt voort uit de aanval van E. Hirsch op deze door hem aldus gequalificeerde opvattingen, maar Althaus wil zijn betoog ook zeer beslist zien als een verdediging van de kerkelijke belijdenis op het punt van Jezus' opstanding en verschijningen.

een zo duidelijk mogelijk antwoord moeten geven op de vraag *hoe* de opstanding en de verschijningen hebben plaats gevonden.

Mag in verband hiermee aan de opvattingen van E. Hirsch en eveneens aan de „Entmythologisierung" van R. Bultmann, die beiden evenmin vrij zijn van praemissen, misschien ruimte gegeven worden? In ieder geval zou hun probleemstelling en hun antwoord op de vraag, *hoe* het geloof in Jezus' verrijzenis is ontstaan en *hoe* de verschijningen hebben plaats gevonden, in het licht van de reële belemmeringen bij kerkelijken en niet-kerkelijken om het nieuw testamentisch getuigenis aangaande opstanding en verschijningen van Jezus te accepteren, beschouwd kunnen worden.

Inderdaad schuilt in deze weerstand van de huidige generatie een onvermijdelijke ergernis tegen het Evangelie. Men moet echter niet vergeten, dat – zoals ook Oepke in zijn artikel opmerkt – de oude wereld, waarin de eerste christenen leefden, nu eenmaal minder moeite heeft gehad om ongewone feiten als het opstandingsevangelie beschrijft te „geloven" dan wij.

Zonder de verticale inslag van de openbaring, het testimonium van de Heilige Geest (vgl. Rom. 8 : 26) heeft de horizontale traditieketen, b.v. van Paulus in I Kor. 15 : 5 vv., of zelfs de enige verschijning van Jezus (aan Petrus), die Hirsch op grond van zijn onderzoek erkent, geen overtuigingskracht. Onze verstandelijke ergernis, onze bewuste of onbewuste weerstand kan slechts door de levende Heer zelf overwonnen worden. Maar dit betekent allerminst, dat wij ons verstand zouden moeten uitschakelen.

Tenslotte moge nog worden opgemerkt, dat de passages in de Handelingen der Apostelen, waar volgens Oepke geen gegevens zijn te vinden voor de vraag hoe het opstandingsgeloof bij de eerste „bekeerlingen" is ontstaan, voor een nader onderzoek waardevol kunnen zijn. Misschien zou blijken, dat Jezus' opstanding, evenals o.a. de vergeving van zonden (Hand. 2 : 38; 5 : 31) en het behoud in Jezus (16 : 31), door de apostelen in die eerste tijd rechtstreeks, zonder nadere toelichting of argumentatie, gepredikt werden. Het ligt echter voor de hand, dat nadere bezinning hierop spoedig moet zijn gevolgd. Dragen de betreffende uitspraken van Paulus en ook de beschrijving van Jezus' opstanding en verschijningen in het Evangelie hiervan de sporen?

Zo staan wij nog voor vele open vragen. Het is niet alleen boeiend en interessant maar beslist noodzakelijk, terwille van een verantwoorde verkondiging van het Evangelie in deze tijd en gezien de scherpe maar openhartige reacties van ouderen en jongeren, binnen en buiten de kerken, dat de theologen, met name de nieuw-testamentici, hierop klare antwoorden trachten te geven.

Oepke mogen wij dankbaar zijn, dat hij hiertoe, in zijn gedocumenteerde en grondige uiteenzetting, een niet te verwaarlozen stimulans heeft gegeven.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

W. Brede Kristensen, *Symbool en werkelijkheid*, een bundel godsdiensthistorische studiën. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1954.

De vele bewonderaars van Prof. Kristensen zijn nu in staat zich de verdere, nog niet eerder gebundelde verspreide geschriften van zijn hand aan te schaffen. Behalve een aantal van zijn met recht beroemde studies over de antieke religies die voor het merendeel het eerst het licht zagen in de Mededelingen van de K.N.A.W., vinden wij hier ook een aantal artikelen over uiteenlopende onderwerpen bijeengebracht, over Schleiermacher, Ibsen, de waardering van historische gegevens, de absoluutheid van het Christendom enz. Behalve om hun intrinsieke belang zijn deze opstellen ook van interesse voor ons beeld van deze grote dienaar der wetenschap. Een critische bespreking van de verschillende artikelen is hier niet op zijn plaats en buitendien niet mogelijk. Los van ieder oordeel over detailpunten kan men constateren dat de geest van Kristensen een levend element is geworden in de beoefening van de godsdienstwetenschap in Nederland ook buiten de kring van zijn persoonlijke leerlingen.

T. van Baaren

A. E. Wilhelm-Hooybergh, *Peccatum, Sin and guilt in ancient Rome*, J. B. Wolters, Groningen, Djakarta, 1954.

Voor dit proefschrift heeft de schrijfster gebruik kunnen maken van het materiaal van de Thesaurus Linguae Latinae te München, waardoor de basis van haar werk gewaarborgd is. Op grond van de grote hoeveelheid onderzochte teksten gaat zij uitvoerig de betekenis van peccare en peccatum na, uitgaande van de letterlijke betekenis van dit werkwoord, „struikelen'', via de daaraan ontleende betekenissen van zich vergissen en fouten maken, tot het gebruik van deze woorden in ethische zin als zondigen en zonde. Op dezelfde wijze gaat zij in het tweede hoofdstuk de betekenisontwikkeling na van het woord culpa, schuld, daarbij telkens vergelijkende met resultaten van haar onderzoek van peccatum. Twee kortere hoofdstukken volgen: één over de belijdenis der zonden, en één over peccatum en culpa in de oud-christelijke literatuur. Een korte vergelijking tussen de romeinse en de christelijke opvatting van zonde besluit dit instructieve boekje. Dank zij het uitvoerig tekstonderzoek is deze dissertatie als naslagwerk voor theologen van grote waarde. Het is echter jammer dat dit werk verder tamelijk steriel blijft, waarschijnlijk voor een deel ten gevolge van de te schoolse opzet. Men behoeft van een filologische dissertatie misschien niet te eisen dat het materiaal naar alle kanten is uitgewerkt, maar men had toch graag iets meer voeling bespeurd met de moderne gezichtspunten en nieuwe problemen in verband met zonde en schuld in het licht van godsdienstwetenschap, sociologie en psychologie. Dit mag ons echter niet weerhouden dankbaar te zijn voor het vele

dat dit boekje ons wel biedt. De uitvoering is keurig, alleen is de wijze waarop Engels en Latijn door elkaar is gedrukt bijzonder vermoeiend en onoverzichtelijk, zodat men het risico loopt op het einde het Engels als Latijn uit te spreken of omgekeerd. Maar ik neem aan dat dit alleen de reactie kan zijn van een niet-classicus. T. v. B.

OUDE TESTAMENT

Immanuel Lewy, *The Growth of the Pentateuch.* A literary, sociological and biographical Approach. Introduction by Robert H. Pfeiffer. Bookman Associates, New York, 1955 (288 p.).

In zijn inleidend woord tot dit boek, waaruit men echter niet veel wijzer wordt, vergelijkt Pfeiffer het met een detective-roman. Dat is een goede vergelijking, want men leest het hele boek even geboeid uit, nieuwsgierig wat er nu weer komen zal, en het is ook even fantastisch. En die fantastische beweringen worden voorgedragen op zulk een apodictische manier, alsof ze even zovele vaststaande wetenschappelijke resultaten zijn. Zij gaan gepaard met een vaak minutieus tekstonderzoek, dat in meer dan één geval nieuwe wegen betreedt. De schr. geeft uitspraken, die niemand vóór hem gezegd heeft en die ook niemand na hem zeggen zal.

Maar nu het boek zelf. De schr. zet in bij Jer. 7:21–23 en beweert, dat Jeremia daarin protesteert tegen Leviticus, niet tegen Deuteronomium (15). De Priester-codex, waartoe Lev. behoort, is het werk van de hogepriester Hilkia in de zevende eeuw vóór Chr. Het bij de tempelrestauratie van Josia gevonden wetboek zal wel Deuteronomium zijn geweest. Daarin onderscheidt de schr. twee lagen, een Efraïmietisch geschrift, dat hij ED noemt en een Judees geschrift, dat het siglum JD krijgt. ED wil het Bondsboek aanvullen, maar niet opzij schuiven (97). De auteur van ED herkent Lewy in de profeet Elisa (104). Onder de regering van Hizkia is er een uitgave van de Pentateuch tot stand gekomen, die de huidige tekst bevatte minus de Priester-codex (109). De priesters hebben meer op hun naam staan. Zo is er een Pn (d.i. een priest-narrator), die de Jahwist heeft aangevuld met genealogieën en getallen; zijn redactie van de Jahwist is geschied vóór Deuteronomium (115). En weer weet Lewy precies te zeggen, wie die Pn geweest is: niemand anders dan de priester Jojada (118). Het zijn dus voornamelijk de priesters geweest, die aan de Pentateuch gewerkt hebben. Zo hebben de Josiaanse priesters, die wel beseften, dat de mensen iets zichtbaars wilden hebben, de beschrijving van de tabernakel verzonnen, welke dus in het oorspronkelijke verhaal niet thuishoort (126).

Behalve de Priester-codex en de Jahwist, bewerkt door Pn, is er nog een Elohist. Deze is van dezelfde auteur als ED, dus van Elisa (145). De Jahwist heeft nog een priesterlijke bewerking ondergaan, die het siglum Jp krijgt en moet dateren uit de periode van het ene, ongedeelde rijk (168), terwijl de Jahwist zelf tot de 10e eeuw behoort (186). Deze Jahwist is op zijn beurt het samenstel van N(arrator) en Jp. Die Jp-bewerking is van Abjathar, de bekende priester, die door Salomo werd afgezet. Maar

wie is dan die N? Ook dat zal Lewy u vertellen. Die is niemand minder dan de profeet Nathan (201–217). Het oudste stuk van de Pentateuch vindt men in de z.g. Tien Geboden, die dagtekenen uit de tijd van het verblijf te Kades (246). Men stelle daar Ex. 34 niet naast, want daar vindt men geen Tien Geboden, die dan een z.g. rituele decaloog zouden vormen, maar niet minder dan wel vijftien geboden (235).

Men ziet, dat onder de analyse van Lewy het Pentateuch-vraagstuk er niet eenvoudiger op is geworden; tal van nieuwe sigla zijn ingevoerd. Wel wil de auteur niet weten van een viertal afzonderlijke bronnen, die dan J, E, D en P zouden moeten zijn. Volgens hem is het grondverhaal van de Pentateuch het werk van de „Master Narrator" N, dus van Nathan, welk verhaal telkens werd bijgewerkt en aangevuld, resp. door Jp, E, D, P en Pn. Wat dat betreft zijn we dus al iets opgeschoten, daar het schema van de school Kuenen-Wellhausen is prijsgegeven. Maar daarom is wat de schr. ervoor in de plaats stelt, nog niet aannemelijker. Mijn grootste bezwaar is, dat de schr. te veel weet; hij weet precies aan te geven, wie voor de tradities van de Pentateuch aansprakelijk zijn en tast daartoe rond in die kleine verzameling van namen van bekende personen, die het O.T. ons toevalligerwijze biedt. Hier fantaseert de schr. veel te veel. Dat moest hij wel, want te bewijzen valt in dezen niets. Ik geloof, dat we niet meer kunnen zeggen dan het volgende: Na de stichting van de tempel van Salomo werden allerlei tradities bij de plaatselijke heiligdommen in omloop naar Jeruzalem getrokken; daar smolten zij tezamen tot een eenheid in een langdurig proces, dat naar wij zeker weten in 458 vóór Chr. reeds was afgesloten, want toen bracht Ezra de Pentateuch mee uit Babel. Meer weten wij er niet van en alles wat we er meer over vertellen, dat moet het resultaat van fantasie zijn. Op blz. 223 krijgt men even het vermoeden, dat de auteur die kant ook uit wil, maar dat blijkt een illusie te zijn. Al met al moet men zeggen, dat aan deze subtiele analyse, die heel sterk afwijkt van wat gemeenlijk omtrent de Pentateuch te berde wordt gebracht, ongelooflijk veel arbeid en scherpzinnigheid is ten koste gelegd, maar dat de Pentateuch-kritiek daarmee pover weinig winst behaalt.

Een paar detail-opmerkingen mogen dit overzicht besluiten.

Op bl. 62 zegt de schr., dat de aartsvaders een verbond sloten met God. Ik zou dat liever omkeren: God sloot een verbond met de aartsvaders.

Lewy meent, dat de profetengilden door Samuël gesticht zijn (103–. Dat komt me al heel onwaarschijnlijk voor, dat een niet-extaticus zulke extatische gezelschappen gesticht zou hebben. Beter kan men zeggen, dat Samuël, zoals later Elisa, getracht heeft deze profetengilden onder zijn beslag te krijgen, maar helaas vergeefs; zij hebben hun eigen ontwikkeling gehad in de richting van de z.g. valse profeten.

Op blz. 170 krijgen we weer de voorstelling, dat de zonde van Mozes in Num. 20:1–13 was, dat hij tegen de rots sloeg in plaats dat hij ertegen sprak. Ik geloof eerder, dat de zonde van Mozes uitkomt in de woorden, die hij tegen de verzamelde volksmassa spreekt, en die getuigden van twijfel en van hoogmoed.

Dat de geschiedenis van Bileam een eenheid zou zijn (172), dat is zo kennelijk in strijd met de gegeven tekst, dat ik niet begrijp, hoe een

geleerde, die anders zo scherp analyseren kan, dit hier durft beweren.

Ook komt het mij ongeloofwaardig voor, dat er een tempel zonder een altaar bestaan zou hebben (204). Waarvoor zou zo'n tempel gediend kunnen hebben, als er niet geofferd kon worden?

Op blz. 227 geeft de schr. een merkwaardige verklaring van Gen. 3:8. Het woord *mithhalech*, ,,wandelende'', betrekt hij daarbij niet op Jahwe, maar op het woord *kôl*, ,,stem, geluid''. Al zou dat grammaticaal kunnen, omdat *kôl* een mannelijk woord is, dan betwijfel ik nog, of dat exegetisch houdbaar is.

Nog eens: men leest het boek in één ruk gespannen door, maar als men het uit heeft, vraagt men zich verwonderd af: moet dat nu de sleutel zijn, die het raadsel van de Pentateuch zal onthullen? Ik kan die vraag onmogelijk bevestigend beantwoorden. A. H. EDELKOORT

NIC. H. RIDDERBOS, *Israëls profetie en ,,Profetie'' buiten Israel.* – Exegetica, 2e Reeks, 1ste deel, Uitgeverij van Keulen, Den Haag, 1955 (62 blz.). Prijs f 3,50.

In deze studie over de godsdienstige verschijnselen buiten Israël, die men zou kunnen vergelijken met de profetie van het O.T., gaat de schr. grondig op de daarmee samenhangende vragen in. Hij geeft het daarop betrekking hebbende materiaal zo goed als volledig, voornamelijk wat de teksten van Mari ons dienaangaande meedelen, en reeds uit dien hoofde verdient deze verhandeling de aandacht van ieder, die zich met het O.T.-ische profetisme bezig houdt. Wie de betreffende teksten in kort en handig bestek bijeen wil hebben, die kan hier terecht. En daarom verdient de auteur de dank der O.T.-ische geleerden.

Ik heb me bij de lezing wel afgevraagd, of de zgn. profeten van Mari en verwante gebieden niet te mooi worden getekend, en of zij zo maar zonder meer naast de profeten van het O.T. kunnen worden gesteld. Laten zij zich niet veel beter vergelijken met de gilde-profeten, waarvan we in het O.T. herhaaldelijk lezen en waaruit later de zgn. valse profeten zijn voortgekomen? De profeten van Mari kunnen er niet over klagen, dat zij bij Ridderbos niet het volle pond krijgen. Zij krijgen zelfs te veel gewicht.

Het is best te begrijpen, dat de schr. tot deze waardering is gekomen. Het is stellig uit reactie tegen beschouwingen als van Young, waarbij deze ,,profeten'' wat al te gemakkelijk naar beneden worden gedrukt. En in zoverre is deze reactie te waarderen als een gevolg van eerlijkheid en beter begrip. Toch ben ik blij, dat de schr. in de titel van zijn studie het tweede woord profetie tussen aanhalingstekens heeft gezet. Daar zullen we het maar bij laten blijven. Maar al met al hebben we hier een alleszins waardevol onderzoek, waarvoor we de schr. dankbaar mogen zijn. A. H. E.

Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIII, 1. WALTHER ZIMMERLI, *Ezechiel.* Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers. Voor Nederland: H. Veenman en Zonen, Wageningen. Ing. f 7,—, bij intekening op minstens 25 afl. f 5,85.

Aan het boeken schrijven komt geen einde, verzuchtte destijds de

Prediker. Ik weet niet of hij daarbij ook het oog op de publicatie van commentaren heeft gehad. In ieder geval heeft een groot aantal Duitse vakgeleerden van grote naam en faam, gesecondeerd door enige O.T.-ici aan deze kant van de grens, zich thans opgemaakt ons theologen met een nieuwe benadering van Tenach te gerieven. Het zal ditmaal een biblischer Kommentar zijn. Welke betekenis moet aan het adjectief worden gehecht? Wel, ook commentaren zijn onderhevig aan de geest van de tijd. Men wil wel eens wat anders. Maar laten we eerst de Herausgeber zijn zegje laten zeggen. ,,Es wird die Aufgabe des ,,Biblischen Kommentars'' sein, dem Leser den ganzen Weg einer vollständigen Interpretation von einer historisch-kritischen Exegese bis zur Erhebung des Zeugnisses in seiner jeweiligen Besonderheit sichtbar zu machen und die auf diesem Wege liegenden Schwierigkeiten nicht zu umgehen und damit ein gefährliches und ungesichertes Experimentieren mit Einzelbeobachtungen durch eine auf breiter Basis ruhende Texterklärung abzulösen. Der gegenwärtigen wissenschaftlichen Situation entsprechend, wird der ,,Biblische Kommentar'' insbesondere die formgeschichtliche und überlieferungsgeschichtliche Fragestellung grundsätzlich und konsequent aufnehmen müssen; indem diese Fragestellung von einer einseitig literarischen Betrachtung hinweg zur Beachtung des Lebenszusammenhanges führt, aus dem die Elemente der alttestamentlichen Überlieferung erwachsen sind, musz sie sich für die Auslegung auch theologisch als wesentlich und fördernd erweisen''. Het had misschien korter gezegd kunnen worden, maar de bedoeling is wel duidelijk. In hoeverre ze straks gerealiseerd zal worden, is op het ogenblik natuurlijk niet niet te zeggen. Als eerste aflevering ligt vóór ons het begin van de commentaar op Ezechiël (1:1–3:15) van Walther Zimmerli, met een omvang van niet minder dan 80 pagina's. Niet zonder schrik vraag ik mij af hoe dik straks het gehele boek moet worden. Erkend moet echter worden dat dit begin in allerlei opzicht veelbelovend is. Deze commentaar belooft iets heel goeds te worden. De indeling van elk boek wordt als volgt: Einleitung, Literatur, Text (met uitvoerige tekstcritiek), Form (de eigenlijke commentaar). De eerste aflevering valt echter met de deur in huis en begint onmiddellijk met de uitleg van de tekst. Het is echter de bedoeling dat straks aan de inleidingsvragen een aparte aflevering gewijd zal worden.

In verband met de geringe omvang van het materiaal, dat tot nu toe in bespreking werd gebracht, kan deze recensie moeilijk ver uitkomen boven het karakter van een informatie. Daar de inleidingsvragen nog niet aangesneden werden zijn we voorlopig op andere werken van Zimmerli aangewezen (gaarne vestig ik bij deze gelegenheid de aandacht op zijn in 1954 verschenen Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel) om zijn theologische visie op deze profeet te kunnen bepalen. Te zijner tijd hopen we daarom uitvoeriger op deze commentaar terug te komen.

H. A. Brongers

KERKGESCHIEDENIS

A. Sizoo, *Geschiedenis der Oud-christelijke Griekse Letterkunde* (Volksuniversiteits-Bibliotheek, tweede reeks no 40). Erven F. Bohn N.V., Haarlem, 1952, 239 blz., geb. f 3,90.

Vroeger hadden wij reeds het genoegen het eerste deeltje van dezelfde auteur, handelend over de Oud-Christelijke Latijnse letterkunde aan te kondigen, verschenen in 1951; dit tweede volgde reeds in 1952 en het spijt ons, er niet eerder de aandacht op gevestigd te hebben. De opzet en de omvang komen geheel met die van het Latijnse deel overeen. De bedoeling was om bevattelijk te schrijven voor een algemeen publiek en men behoeft er niet aan te twijfelen, dat dit aan Prof. Sizoo gelukt is, in de eerste plaats dank zij een uitstekende beheersing van de stof en in de tweede plaats dank zij een grote zelfbeheersing om niet te veel te geven en bovendien niet te veel te willen beoordelen. Het een hangt met het ander samen; een omvang als hier ter beschikking stond, liet weinig ruimte voor argumentatie en zonder deze kan men geen oordelen vellen. Toch vindt men er zoveel als nodig en mogelijk was. B.v. sprekende over Eusebius van Caesarea en zijn grote invloed, ofschoon hij een vertegenwoordiger van een voorbij tijdperk was: ,,Maar die invloed had hij alleen te danken aan *wat* hij bood, niet aan de literaire wijze, *waarop* hij het bood'' (141); of over Athanasius: ,,In de literatuurgeschiedenis kan men hem niet tot de belangrijkste figuren rekenen, maar in de Kerkgeschiedenis is hij een der allergrootsten geweest'' (153), een oordeel, dat ten onrechte ook wel eens anders wordt gegeven. Over Gregorius van Nazianze is de schrijver minder critisch, wat de psychologie van diens persoon betreft, dan andere moderne schrijvers; sprekende over de redenaar Gregorius, zegt hij, dat de bijval van zijn gehoor de vorm, niet de inhoud der redevoeringen betreft (185). Ons komt het voor, dat dit ondanks het literair karakter van die oraties toch niet zo vast staat; èn in Nazianze èn in Constantinopel was het volk dogmatisch geïnteresseerd en de bijval zal wel uit beide motieven tegelijk te verklaren zijn, gelijk meestal het geval is. De keuze van de – niet weinige – behandelde schrijvers is alleszins bevredigend. Minder bevredigend vinden wij ook ditmaal het ontbreken van verwijzingen naar tekstuitgaven, literatuur en vertalingen, doch dit zal men aan de aard der serie moeten toeschrijven. Blz. 184 staat lijkredenen, lees: lijkreden. Voor een voorlopige kennismaking met het onderwerp zeer aanbevolen. J. N. Bakhuizen van den Brink

Dom. Gregory Dix, O.S.B., *Le ministère dans l'Eglise ancienne* (90 *à* 410), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955, fr. s. 6.—.

Dit is een franse vertaling van ,,The Ministry in the early Church'', een opstel dat in 1946 verscheen in de bundel ,,The Apostolic Ministry'', onder redactie van K. E. Kirk. Het behandelt de vragen, die samenhangen met de ontwikkeling van episcopaat, presbyteraat, diaconaat en apostolische successie gedurende de eerste vier eeuwen. Een conclusie die er door

de schrijver, anglicaans Benedictijn († 1952) en krachtig verdediger van het historisch episcopaat als conditio sine qua non voor het ,,esse'' der Kerk, oorspronkelijk aan was toegevoegd om de anglicaanse kerk te waarschuwen tegen de gang van zaken in de kerk van Zuid-India, is door de vertaler, J. J. von Allmen, niet opgenomen. Daarvoor in de plaats heeft deze, van hervormd standpunt, in een inleiding een aantal vragen gesteld, speciaal aan de franse hervormden, die de betekenis van het geschrift van Dix voor het oecumenisch gesprek duidelijk maken: 1. Heeft ook de reformatie het ambt niet beschouwd als te behoren tot het ,,esse'' der kerk en moeten wij de loopgraven niet verlaten van een ambtsopvatting, waarin wij sedert de Aufklärung verschanst zijn? 2. Als Dix aantoont dat de apostolische successie oorspronkelijk niet in de eerste plaats ten doel had de sacramentele, doch de kerugmatische zuiverheid te beveiligen, is dan niet het feit, dat het ook de reformatoren om de zuiverheid der prediking ging, een aanleiding tot beter oecumenisch begrip tussen anglo-katholieken en hervormden? 3. Dix toont een kennelijke voorkeur voor de prae-niceense periode, toen er nog geen tegenstelling bestond tussen episcopalisme en congregationalisme. Opent dit niet de mogelijkheid van discussie over de vorm van het episcopaat, dat, wanneer men het beginsel zou aanvaarden, niet beslist een centraliserende kerkregering behoeft in te sluiten?

Zonder thans op deze vragen nader in te gaan, vestigen wij er slechts de aandacht op en constateren dat het boek van Dix niet alleen kerkhistorische maar ook oecumenische betekenis heeft en dat een vertaling, die in het bijzonder ten behoeve van de franse hervormden vervaardigd is, goede reden van bestaan heeft. W. F. DANKBAAR

Encyclopaedie van het Christendom. Protestants deel, met medewerking van Oud-Katholieken. Hoofdredacteur: Prof. Dr C. W. MÖNNICH. Redactieraad: Dr A. F. N. LEKKERKERKER, Prof. Dr R. SCHIPPERS, Dr J. M. VAN VEEN. Elsevier, Amsterdam-Brussel 1955, 754 blz., geb. f 32,50.

Men mag niet alleen de bewerkers en de uitgevers, maar ook alle gebruikers gelukwensen met deze voortreffelijke encyclopaedie, die tezamen met het nog te verschijnen r.k. deel één geheel uitmaakt. Het is een prachtige uitgave, voorzien van talrijke illustraties in en buiten de tekst, kaarten en grafieken. Meer dan 100 deskundigen en een aantal kerkelijke en algemeen christelijke instellingen hebben medewerking verleend. Ook de typographische verzorging is uitnemend.

Een uitgebreid compendium gaat aan de eigenlijke encyclopaedie vooraf. Daardoor wordt op gelukkige wijze een systematisch overzicht gecombineerd met de alfabetisch gerangschikte trefwoorden. Men vindt er opstellen over ,,het Boek der eeuwen'', de ,,pelgrimstocht der kerk'' (waarom niet eenvoudig gesproken van de Bijbel en de geschiedenis der Kerk?), de belijdende Kerk (hier miste ik een verwijzing naar de reformatorische confessies), over de kerken in de wereld, haar historie en oecumenische contacten, de leer, de liturgie en het dienstbetoon der kerk, over Christendom en samenleving, het Jodendom en de niet-christelijke godsdiensten, de kerkelijke publiciteit.

Bepaald onjuist vind ik het, dat de integratie van de geschiedenis der Zending in die der Kerk niet tot haar recht komt in de grafische voorstelling van de kerkgeschiedenis. Wel is de verbreiding van het Christendom in kaarten zichtbaar gemaakt, maar in de grafiek komen – afgezien van enkele aanduidingen (de Nestorianen naar Voor-India en China en de Hernhutters naar West-Indië) – het buiten-Europese Christendom en met name de Jonge kerken van de laatste decennia in het geheel niet voor. Dit is een lacune, te wijten aan een eenzijdige, doch overwonnen Europa-centrische beschouwing der kerkgeschiedenis. In het compendium gaat bovendien de zgn. uitwendige Zending geheel schuil achter de inwendige. Aan de Zending had ook in het compendium aandacht besteed moeten worden en voor het overige had men kunnen verwijzen naar het trefwoord Zending en naar de Jonge kerken, die behandeld zijn onder de trefwoorden der afzonderlijke landen.

De trefwoorden zijn kort, maar zaakkundig behandeld en men grijpt naar wat men redelijkerwijze in een beknopte encyclopaedie mag verwachten zelden mis. De bewerkers hebben hun terrein wijd opgevat. Dit prot. deel sluit de behandeling van het rooms-katholicisme niet uit; onderling overleg tussen de prot. en de r.k. redacteuren waarborgt dat de wederzijdse standpunten zakelijk worden weergegeven en mistekening wordt vermeden. Ook de niet-chr. godsdiensten en filosofieën worden besproken; daarbij vindt men echter geen aanduiding, waar de problemen liggen bij een confrontatie met het Christendom, hetgeen in een encyclopaedie van het Christendom toch mocht verwacht worden. Het opnemen van nog levende personen is altijd een moeilijk punt: als men ziet wie er wel besproken zijn, dan vraagt men zich af waarom sommige anderen niet in aanmerking kwamen. Onder de steden, die uit kerkelijk of universitair oogpunt van belang zijn, miste ik: Berlijn, Groningen, Keulen, Oxford, Wittenberg. Van de theologische vakken is de kerkgeschiedenis, in tegenstelling tot de dogmengeschiedenis, niet besproken. Jammer is dat de redacteuren er van hebben afgezien bibliographische gegevens aan de artikelen toe te voegen. Dat vergt wel meer plaatsruimte, maar door een systeem van afkortingen en door alleen de belangrijkste en de laatst verschenen literatuur op te nemen, zou een grote aanwinst zijn te bereiken.

Natuurlijk kan iedereen bij een dergelijk werk omissies aanwijzen en wensen uiten. De redactie zal bij een volgende druk, die we het boek gaarne toewensen en die we ook stellig verwachten, met een en ander rekening kunnen houden. Maar onze wensen en bedenkingen doen aan de waardering voor het werk als uitstekende informatiebron voor alle belangstellenden en ook voor theologen niets af. W. F. D.

E. Lagerwey, *Boden en helden Gods. Legenden van in Noord-Nederland veel vereerde heiligen.* Van Gorcum en Comp., Assen 1955, 200 blz., ing. f 5,90, geb. f 7,25.

De oud-katholieke bisschop van Deventer heeft een twintigtal heiligenlevens opnieuw bewerkt (o.a. van St Maarten, Ste Cunera, St Willibrord, St Bonifatius, St Joris en verschillende apostelen) en voor de tegenwoordige generatie toegankelijk gemaakt. De taal is zodanig, dat de lezer er de

middeleeuwse vroomheid en de verering voor het machtige en wonderbaarlijke dezer boden en helden Gods duidelijk door gewaar wordt. Het is jammer dat de bewerker in een inleiding niet iets heeft meegedeeld over het ontstaan, het karakter en de verspreiding dezer legenden. Hij volstaat slechts met een enkele, voor niet-ingewijden overigens onduidelijke verwijzing naar de ,,Legenda aurea'' van Jacobus de Voragine. Maar zijn doel: een beter begrip bij te brengen voor de talrijke voorstellingen uit heiligenlevens in de kerkelijke kunst, heeft hij ongetwijfeld met dit boek gediend.

W. F. D.

ADRIANUS DROST PONT, *Nicolaas Jacobus van Warmelo 1835–1892*. Utrecht 1955 (Dissertasie).

In die geskiedenis van die Ned. Herv. Kerk van Afrika het Ds van Warmelo 'n beslissende en leidende rol in menige opsig gespeel. Nie alleen was hy die pionier onder die predikante in die ongesonde en onherbergsame Noorde van Transvaal nie, maar ook later tydens die mislukte Kerkvereniging van 1885 was hy een van die leiers van Hervormde kant.

Die interessante en belangrike van Van Warmelo lê egter ook daarin dat hy as 'n tipe gesien kan word. Hy is die tipe van díe mense wat met 'n hoë idealisme en groot entoesiasme die Kerkvereniging van Hervormde kant tegemoet gegaan het; miskien met meer entoesiasme en idealisme as met versigtigheid, sodat hy noodwendig bedroë moes uitgekom het en sy lewe in byna verbitterde teleurstelling moes afsluit.

Weens hierdie posisie van Van Warmelo was dit te verwagte dat vroeër of later 'n monografie aan hom gewy sou word. Die verwonderlike is dat dit so lank geduur het voordat soiets verskyn het.

Wie die werke van Prof. S. P. Engelbrecht [1]) ken, sal ook op hoogte wees met die kern van Dr. Pont se proefskrif. Laasgenoemde bied egter 'n rykdom van details wat nie by Prof. Engelbrecht gevind word nie en nie verwag kan word nie. Vir die leser van Suid-Afrikaanse Kerkgeskiedenis is veral die familiegeskiedenis en Hollandse agtergrond van Van Warmelo nuwe materiaal. Met toegewyde noukeurigheid het Dr. Pont hierdie materiaal uitgesoek en verwerk, en daarmee saam terloops ook 'n stukkie lewe van Nederland en die Nederlands Herv. Kerk laat sien. Maar ook die res van die werk getuig van hierdie nougesette en toegewyde navorsing.

Dr. Pont lewer met hierdie proefskrif nie alleen die standaardwerk oor Ds van Warmelo nie, maar ook een van die belangrike werke ten opsigte van die Suid-Afrikaanse Kerkgeskiedenis.

---

[1]) In hierdie verband is van belang hoofsaaklik sy *Geskiedenis van die Ned. Herv. Kerk van Afrika*, 3de druk, Pretoria, 1953; *Die Nederduitsch Hervormde Gemeente Pietersburg (Zoutpansberg) 1852–1952* en die *Gedenkboek van die Nederduits Hervormde Gemeente Heidelberg 1865–1935.*

P. S. DREYER, Universiteit van Pretoria

DOGMATIEK

A. D. R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis* (verklaard uit het verleden, geconfronteerd met het heden). Derde deel, z.j., 384 blz., geb. f 8,90, vierde deel, T. Wever, Franeker z.j., 344 blz., geb. f 8,90.

In zijn geheel is deze verklaring van de ,,ned. geloofsbelijdenis" een monumentaal werk geworden, waarmede wij de schrijver gelukwensen. Het derde en vierde deel vergen geen uitvoerige bespreking: het werk heeft van het begin tot het einde een type, waarover reeds gehandeld is in dit tijdschrift. Uitvoerig en voortreffelijk gedocumenteerd worden artikel voor artikel de opvattingen van Luther en Melanchthon, Calvijn, Bucer, Bullinger, a Lasco, de Brès aangehaald, wanneer zij markant zijn voor het artikel, dat aan de orde is. Aan reformatorische eruditie ontbreekt het schrijver niet. Wat de huidige theologische situatie betreft, komen de binnen de Gereformeerde Kerken gerezen kwesties natuurlijk wat breder te voorschijn. De algemene situatie ook wel, maar zeer globaal. Het is verblijdend, dat in de bestrijding van K. Barth's theologie verschillende fasen worden onderscheiden en de toon niet meer die van Van Til is. Wat de liturgische beweging betreft vinden wij in IV, 48 en vooral 217 v.v. (over Odo Casel's opvatting van het cultusmysterie) een interessante beoordeling. Inzake art. 36 is de polemiek met de Ned. Hervormden (Fundamenten en Perspectieven), vooral met Van Ruler waardig van toon, al heeft men toch het besef er niet helemaal tot klaarheid mee te komen (IV, 291 v.v.). Wat betreft de oecumenische beweging krijgen wij uit de bespreking hier en daar de indruk, dat het besef, hoe hier nieuwe vragen op nieuwe antwoorden wachten, doordringt. Trouwens de behandeling van de onderscheiding van ,,ware en valse Kerk" wordt niet statisch, maar dynamisch genomen: het gaat erom ware kerk te zijn, niet om te constateren dat men *de* ware Kerk is (III, 229 v.v.). Met de uitspraak van Calvijn, dat de kerk van Christus ,,ook *enigermate* op de uitwendige kerk betrekking heeft" (III, 297) en in het geloofsartikel *ook in zeker opzicht* over de uitwendige kerk gesproken wordt (III, 288), blijven wij toch nog in het vage. Maar kàn het anders? Wat Calvijn betreft, heeft de schrijver zich vrijwel uitsluitend op de Institutie geconcentreerd; de commentaren en de correspondentie (voor zover ik daarvan kennis heb) brengen ons meer in aanraking met voorzichtige en pastorale Calvijn, dan met de doctrinaire. Aan het geheel van dit werk doet dit evenwel vermoedelijk geen schade. Het is een gedocumenteerd werk over de Confessio Belgica, dat blijvende waarde heeft, omdat het ons zo zorgvuldig verplaatst in de periode, waarin zij werd opgesteld.

S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel

A. C. de Jong. *The well-meant Gospel offer* (the views of H. Hoeksema and K. Schilder). Uitg. T. Wever, Franeker. z.j. (200 pag.).

Dit proefschrift van de Vrije Universiteit te Amsterdam is van de hand

van een Amerikaans predikant uit Grand-Rapids bij de Christian Reformed Church, die in staat gesteld was hier te lande te promoveren. Hierbij gaat het over de scheuring, die door de opvattingen van H. Hoeksema in de Chr. ref. Church in Michigan sinds 1924, ontstaan was en waaraan in 1938 K. Schilder bij zijn bezoek poogde een einde te maken. Deze pogingen hadden niet het gewenste gevolg, wat voor de emigranten vanuit ,,de Nederlandse Geref. kerken onderhoudende art. 31 k.o.'' van belang is, aangezien deze ook thans weer in verschillende ,,art. 31''-groepen zich organiseren (in Canada naast de Chr. Ref. kerk, de ,,free Reformed Church of Leth bridge''). In het eerste hoofdstuk van dit boek wordt van deze tragische versplintering, ook ginds, een beschrijving gegeven, – een gecompliceerde geschiedenis. Daarna geeft schr. een analyse van de opvatting van Hoeksema naast een van die van Schilder, beoordeelt ze in twee volgende hoofdstukken en eindigt met een concluderend caput over de theol. betekenis van het centrale punt: the well-meant Gospel offer. Hoeksema's opvatting is: preaching is always grace for the elect and always curse for the reprobate... God works on the reprobate to prepare him for eternal damnation, God thus never offers salvation'' (pg. 53, 54). K. Schilder legt nadruk op het ,,aanbieden'' in verband met de verbondsgedachte (the covenant added something to created reality which was not included in creation) ,,aanbieden is rechtskrachtige handel conform bekend gemaakte bondsstipulaties binnen door de roeping met het evangelie geformeerde bondskring'' (citeert schr. van Schilder blz. 57). Tegen het ,,Gospel-offer'' heeft Schilder geen bezwaar, maar ,,well-meant'' wijst hij af (blz. 69); men kan slechts zeggen ,,serious'' inplaats van ,,well-meant'' (70). Het bezwaar van schr. tegen H. is zijn gemis aan besef voor bijbelse eschatologie (141). Van Schilder neemt hij dankbaar over diens opvatting over de aanbieding in verband met het verbond (143), maar hij wil ,,well-meant'' handhaven (144). Toch citeert hij ook, hoe inconsequent Schilder bij ogenblikken eerbiedig terugdeinst voor een oneerbiedig willen doordringen in het geheim van Gods handelen: ,,in Gods hart is het geheim van alle dingen de laatste harmonie; Hij zal de parelen van zijn geheimen niet voor de abstractionistie-zwijnen werpen'' (175).

Het analyseren van deze subtiele redeneringen heeft schr. op verdienstelijke wijze voltooid. Daarbij is hij niet op bijwegen weggedwaald, hoezeer dit hier en daar ook voor de hand lag. Van de heftige ,,Konsequentzmacherei'' van Hoeksema staat hij verder dan van Schilder, maar hij wil zich meer aan de bijbel, en niet slechts aan bijbelplaatsen, oriënteren en zich niet hoofdzakelijk op de canones concentreren. Te bedenken, hoe het doorstrijden van controversen over de ondoorgrondelijke verkiezing telkens weer tot kerksplijting aanleiding geven, maakt verdrietig. Het dwingend oplossen van de verhouding van Gods souvereiniteit en 's mensen verantwoordelijkheid is ons in onze creatuurlijkheid en in onze gevallenheid niet gegeven, al pogen wij nòg zo hardnekkig om als toeschouwend scheidsrechter te beoordelen, wat er tussen God en mens gebeurt; anders dan deelgenoot kunnen wij nimmer zijn. De ,,levende God'' waarvan de bijbel spreekt is iets anders dan een ,,decreet'', dat wordt geëffectueerd. De schrijver weet dit wel, maar zijn stugge stof versombert zijn arbeid. S. F. H. J. B.

ETHIEK

GOTTFRIED W. LOCHER, *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie.* Zwingli-Verlag, Zürich, 1954, 168 blz.

Dit boek is een ,,dogmen- und geistesgeschichtliche'' bezinning. Het eerste deel bespreekt ,,Glaube und Eigentum bei den Reformatoren'', het tweede deel vanaf blz. 57 de opvattingen aangaande de eigendom in de negentiende en twintigste eeuw, niet alleen die van de protestantse theologen, maar ook die van de marxisten, die van de Zwitserse econoom Wilhelm Röpke en die van de R.K. theologie. Een tekort achten wij het dat de schrijver in het eerste deel de doperse opvattingen geen bespreking waardig heeft gekeurd. De betekenis der dopers (hier tekenend alleen Schwärmer genoemd), die hun tijd in menig opzicht ver vooruit waren, wordt door hem slechts terloops en negatief gewaardeerd. Hoeveel zuiverder heeft reeds Troeltsch de doperse stroming als ,,Komplementärbewegung'' van het protestantisme gezien en haar betekenis voor de ontwikkeling van de christelijke opvattingen over maatschappelijke vragen geschetst.

De nieuwere protestantse opvattingen over de eigendom worden slechts in vogelvlucht beschouwd. In 17 bladzijden worden Kutter en Ragaz, het religieus socialisme, Althaus, Wünsch, Brunner, Soe en Barth besproken.

Als inleiding in dit probleemgebied kan dit boek, ook dank zij de literatuuropgave, die aan ieder hoofdstuk is toegevoegd, zowel aan theologen als aan economen en juristen zijn dienst bewijzen. J. A. OOSTERBAAN

S. J. RIDDERBOS, *Compromis*, een historische studie over gebod en werkelijkheid. J. H. Kok N.V., Kampen, 1955, 147 blz.

De opzet van dit boek is een beknopte historische beschrijving te geven van de problematiek van het zedelijk compromis, zoals deze door een aantal protestantse theologen uit de negentiende en twintigste eeuw gezien en beantwoord is. Onder compromis verstaat de schrijver niet alleen een transigerende oplossing van het conflict tussen gebod en werkelijkheid, zoals de ondertitel suggereert, maar ook het kiezen van een middenweg in het conflict tussen twee tegenstrijdige plichten.

De schrijver deelt de besproken ethici in drie groepen in, al naar hun standpunt ten opzichte van het zedelijk compromis. In het eerste hoofdstuk, ,,Monisme'' getiteld, geeft hij de opvattingen weer van Schleiermacher, Rothe, Ritschl, Hermann, Troeltsch en Wünsch. In het tweede hoofdstuk, ,,Overgangsfiguren'', plaatst hij Brunner, Althaus en Niebuhr, terwijl in het derde hoofdstuk, ,,Dualisme'' Barth, Thielicke, Berdiaeff, H. T. de Graaf en Leendertz gerangschikt worden. Een dergelijke indeling in categorieën heeft, waar het de bespreking van een, hoewel belangrijk, toch ondergeschikt probleem betreft, haar bezwaren. Onder de monisten worden die denkers samengevat, die niet de onvermijdelijkheid van het conflict tussen gebod en werkelijkheid erkennen en dus ook niet de nood-

zakelijkheid van het compromis kunnen inzien, terwijl het dualisme tussen gebod en werkelijkheid een onoverbrugbare kloof stelt en soms ook een tegenstrijdigheid binnen het gebod; uit dit laatste standpunt vloeit dan volgens de schrijver de onvermijdelijkheid van het compromis voort (blz. 16).

In een dergelijk min of meer uiterlijk schema is het moeilijk allen hun juiste plaats te geven. Barth b.v., die van de noodzaak van het compromis niet wil weten, omdat hij geen colliderende geboden kent, wordt desondanks het stempel dualist opgedrukt, omdat zijn opvatting in deze zou voortkomen uit een daarachter liggend dualisme van God en wereld (blz. 115). Maar H. T. de Graaf wordt evenzeer onder de dualisten gerekend, ofschoon bij hem de algemene achtergrond toch monistisch is en voor hem de noodzaak van het compromis slechts subjectief en voorlopig is.

Deze uit de poging tot algemene karakterisering voortvloeiende oneffenheden nemen niet weg, dat dit boek als korte historische inleiding in dit probleemgebied, – en meer pretendeert het niet te zijn –, zeer goede diensten kan bewijzen. J. A. O.

ZENDINGSWETENSCHAP

D. VAN SWIGCHEM, *Het missionair karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus* (Diss. V.U.), J. H. Kok, Kampen 1955, 276 blz.

Met bovengenoemde exegetische studie levert Dr. v. Swigchem een belangrijke bijdrage in het onderzoek naar de bijbelse grondslagen van de zending. Toegespitst op de vraag of de missionaire roeping tot het wezen van de kerk behoort en zo ja, of zij het gehéle wezen, de enige bestaansreden daarvan uitmaakt, bepaalt Dr. v. Sw. in een zestal hoofdstukken achtereenvolgens de verhouding van de gemeente tot het zendingswerk der apostelen, haar verhouding tot de buitenstaanden, haar roeping temidden van haar omgeving en tot opzettelijk missionair bezig-zijn, de aspecten van haar missionaire activiteit èn de drijfveren hiertoe. Blijkbaar, aldus Dr. v. Sw., achtte de gemeente haar roeping voor de wereld om haar heen vanzelfsprekend, want deze wordt betrekkelijk weinig aan de orde gesteld en bij de karige woorden en argumenten die dan door de apostelen gebruikt worden, ontbreekt die van de goddelijke opdracht vrijwel geheel. De drie naar voren tredende zendingsmotieven zijn: de ontfermende liefde van Christus welke de gemeente tot wederliefde wekt, de heerschappij van Christus en de heerlijkheid Gods, èn de eschatologische verwachting van het rijk waarvan de groeiende, missionerende gemeente de voorlopige realisering is. Alle drie motieven zijn terug te voeren op het bestaan van de gemeente als gemeente van Jezus Christus. „Het bijbelse zendingsmotief blijkt door en door christocentrisch: Met het bestaan van de gemeente *als gemeente van Jezus Christus* blijkt haar karakter als zendingskerk gegeven" (blz. 240). Daarmee is ook het theocentrische van het bijbelse zendingsmotief aangewezen, want Jezus Christus is de gezondene des Vaders. Gods naam moet verheerlijkt worden, zijn wil moet geschieden, zijn koninkrijk kome (t.a.p.). Stelling nemend in de discussie omtrent de verhouding van kerk en zending, keert v. Sw.

zich met name tegen de door prof. Hoekendijk naar voren gebrachte visie (o.a. in Intern. Review of Missions, July 1952 en in „Getemperd Ongeduld"), dat de kerk uitsluitend als een functie van het apostolaat te waarderen is. Meer aansluitend bij Dr. Berkhof (vgl. diens: De kerk en het koninkrijk, en art. in „In de Waagschaal") ziet hij de missionaire roeping als één van de twee brandpunten van het kerk-zijn. „Naast het missionaire aspect komt in cultus en sacrament, in heiliging en tucht, in bijzonder en algemeen ambt, kortom in alle functies der kerk óók een ander aspect tot uiting" (blz. 248). Het is dat van de voorsmaak, de voorlopige realisering van het komende rijk.

De bezonnen en critische exegese van Dr. v. Sw., welke herhaaldelijk een verrassend inzicht in het leven van de eerste christelijke gemeenten geeft, verdient veel dank en waardering. Het is hem daarbij nauwelijks kwalijk te nemen, dat hij een enkele maal minder waakzaam blijkt. Zo b.v. wanneer hij, afgaande op het exposé uit Kittel's Th.Wb. z. N.T. (dat, hoe voortreffelijk ook, niet steeds recht doet aan de diverse bijbelse- en buitenbijbelse gegevens), aanneemt dat ἀπόστολος bij de Grieken niet als aanduiding van een persoon voorkomt (blz. 18). Het wordt nl. door Herodotus en in een Delphische inscriptie als zodanig gebruikt (vgl. v. Campenhausen, „Der Urchristl. Apostelbegriff", Stud. Theologica, Lund 1948).

Op blz. 87 is hij ongemotiveerd in z'n aanname dat het „ten dage der bezoeking" (1 Petr. 2:12) te verstaan is als een genadig komen van God en een te verwachten tijd van beter inzicht bij de heidenen. De eschatologische teneur van 1 Petr., de dito notie van ἡμέρα en ἐπισκοπή, de gedachte dat de gojim God zullen verheerlijken in O.T. en Midrash, wijzen in eschatologische richting, zonder dat een bekering der heidenen verondersteld wordt (vgl. ook v. Unnik, „The teaching of good works in I Peter, N.T. Studie I 1954, 2). Bij de uitleg van 2 Cor. 5:14, 15 (blz. 223) zou wel iets meer te zeggen zijn geweest n.a.v. het tweevoudige ὑπέρ in vs 15. Weinig echt ter zake achten wij het gedeelte dat handelt over Rom. 2 (blz. 48 vv.) en, in verband hiermee, de Römerbrief van Barth. Hier wordt tekort gedaan aan de structuur en draagwijdte zowel van Rom. 1–3 als van de Römerbrief en komt het tot een teleurstellende en onvruchtbare polemiek met Barth. Te weinig is de auteur hier zich van de eigen dogmatische en ecclesiologische vooronderstellingen bewust. Doen deze zich ook niet gelden bij de hele vraagstelling van deze studie? Wanneer, zoals v. Sw. zegt, het bijbelse zendingsmotief door en door christocentrisch is, dan is het de vraag of men alleen vanuit de (overwegend paranaetische gedeelten van de) brieven van Paulus en Petrus een beslissend antwoord kan geven op de vraag naar de verhouding van kerk en zending. Terwijl men bovendien niet, zoals van Sw. toch eigenlijk doet, tevoren deze verhouding fixeren mag.

Niettemin is het een waardevolle studie, waarvan een sterke impuls kan uitgaan voor predikanten en gemeenten en welke wij daarom gaarne aanbevelen. F. van Nieuwpoort

PRACTISCHE THEOLOGIE

E. L. SMELIK, *Ongevraagde Postille*. Daamen N.V., Den Haag, 1954.

Men zou van postilles kunnen zeggen, wat het citaat, dat de schrijver in de inleiding aanhaalt, zegt van de sacramenten: They are for use, not for discussion. Zoals bij een medicijn, kan men zich over deze stukjes toegepaste, op de preekpraktijk gerichte theologie, pas na voortgezet gebruik een opinie vormen, hoe zij werken tegen de kwalen, die in de Zaterdagse werkplaats in de lucht hangen.

Het is maar de vraag, wat men onder deze kwalen verstaat. In het antwoord op deze vraag steekt een stuk preekethiek. Daarover handelt het inleidend woord. Als het doel is, om Zaterdags zo snel en zo gemakkelijk mogelijk klaar te komen, een kader te vinden voor het berijden van eigen stokpaardjes, moet men geen postille, maar zeker niet deze postille ter hand nemen. Voor dit misgebruik is zij zeer onbruikbaar. Men vindt hier niet een verzameling gemakkelijke recepten, handzame illustraties of vlot leesbare, weinig voedzame aperçus. Integendeel. Deze schetsen zijn theologisch en literair geladen, soms overladen, trekken kortweg onverwachtte, weinig gangbare, telkens andere lijnen. De rijke nuancering van de gemaakte opmerkingen stoort telkens een gemakkelijk freewheelen. Het is geen ,,gemakkelijke'' lectuur. Maar juist hierdoor zijn zij in hogere zin zeer bruikbaar, als de doelstelling op Zaterdag niet is het gemak maar de opbouw, het welwezen van gemeente en prediker en de daarmee altijd gepaard gaande andere vreugde.

Het boek geeft een reeks venstertjes, die een gedeelte van de Schrift apart stellen en in de volle onafgeleide aandacht brengen. Zij binden de dwalende oppervlakkigheid, verhinderen om het over alles en nog wat te hebben, dwingen tot een geconcentreerd horen en zien naar één punt, naar de éne droppel, waarin de oceaan besloten ligt. Zo helpen zij om tot ,,in''zicht te komen, leiden stug tot het nadenken over de tekst, over de Boodschap Gods die door de tekst spreekt, zoals de omslag van dit boek nieuwsgierig maakt om te gaan zien, wat er op de achtergrond met de groene letters geschreven staat, het Scheppingswoord.

Het is m.i. een voordeel, dat de weg tot de preek, die met deze hulp geboren moet worden, hier niet versperd wordt door het indelen van de stof in een schema van inventio, explicatio en applicatio. Helpen is toch altijd zo dicht mogelijk bij de praktijk brengen, zonder deze te doden.

Dat in deze postille, in onderscheid met die van Koopmans en van de Werkgroep K. en Pr. boven de tekst een thema staat aangegeven, acht ik geen winst, hoe treffend vele van deze opschriften ook zijn. Er zijn in de kerk met dit opgeven van ,,onderwerpen'', waar het gebeurt door minder bekwame hand, gevaarlijke experimenten aan de gang. Zulk een opschrift dreigt telkens te worden een stukje proïlle (pro illa verba) en zodoende binnen te halen wat de postille, die het strenge karakter van het komen ,,post illa verba'' als wezenstrek heeft, wilde uitbannen.

Dat er geen aparte schetsen voor de sacramentsbediening worden

gegeven, vermindert zeker de bruikbaarheid niet. Wat de schrijver hierover zegt in de inleiding werkt bevrijdend en zal prediking en sacrament ten goede komen. Over 't algemeen wordt de prediking niet gebaat door het krampachtig zoeken van voor speciale gelegenheden „geschikte" teksten. Direct is dan het gevaar acuut, dat de tekst aanhang wordt.

Bij het lezen zette ik hier en daar een vraagtekentje. Zo bij het woord: „niettegenstaande" op pag. 91. Toen ik de laatste schets gelezen had, bracht mij dat weer bij dat vraagteken terug.

Verder kwam de vraag bij mij op of het Schriftwoord van „de grote verdrukking" hier niet te ver verwijderd wordt van de oorspronkelijke zin, zoals ook zo vaak met het woord „kruis" geschiedt. De nood van onze beschermde moderne existentie is trouwens niet minder drukkend, al is zij anders.

Ten slotte, er is alle reden om dankbaar te zijn voor dit ongevraagde boek. Het zal voor velen een aangename dienst zijn, misschien meer dan de gevraagde. Het schenkt belangrijke hulp in de principiële en technische verlegenheid, die in groot verband de kern-verlegenheid van de kerk is geweest en in onverminderde mate zijn zal, de nood der prediking.

Loenen (Veluwe) G. J. v. d. Burgt

K. Dijk, *De dienst der prediking.* J. H. Kok N.V., Kampen, 1955, geb. f 13,50.

Preken is voor prof. Dijk, de bediening van het Woord Gods, de vertolking van de bepaalde boodschap, in een bepaalde tekst opgesloten. De prediker behoort door exegese en bezinning deze boodschap op te sporen en haar in de taal van deze tijd en voor de noden van dit kerkvolk door te geven. Dijk pleit voor een goede architectuur en een textuele prediking naar de synthetische methode. Een inleiding moet tot de hoofdgedachte van de tekst voeren. Deze gedachte moet daarna worden „verdeeld" en geappliceerd. Met instemming ook haal ik zijn pleidooi voor exactheid aan. Een preek over Ef. 1:4 b.v. mag geen betoog over de uitverkiezing zijn, maar moet een vertolking ener doxologie brengen (blz. 283).

Verder gaat mijn instemming met deze homiletiek niet. Schr. verwerpt van alles: jeugddiensten, pericopenstelsel, postillen, kerkelijk jaar, dodenherdenking, het gebruik van „verhaaltjes, romans, films, anecdotes, versjes, reportages" om de actualiteit van de preek te bevorderen. Natuurlijk raakt dit het wezenlijke niet, maar wat zal de preek enorm aan actualiteit en fantasie inboeten als men elke illustratie weglaat!

Schrijver heeft een typisch Gereformeerde opvatting omtrent de verhouding Woord en Sacrament, maar heeft hij niets geleerd van de liturgische beweging onzer dagen? Boeken van Maxwell, Dix, de bundel Leiturgia schijnen hem onbekend te zijn, van G. van der Leeuw wordt alleen de Liturgiek genoemd. Liturgie is toch heus iets anders dan een „omlijsting" van de preek (blz. 438) en de geschiedenis van de eredienst bracht geen „breken van de Romeinse mis" door de reformatoren (blz. 55), wel een zuivering. Luther voerde niet een nieuw pericopenstelsel in (blz. 157 v.), maar bracht enkele wijzigingen in het oude aan. Het is in strijd met de Bijbel om de broodbreking (d.i. avondmaalsviering) te

negeren (blz. 28). Het staat nu toch wel vast dat het oudste Christendom in zijn eredienst Woord èn Sacrament bediende!

Hinderlijk en unfair acht ik de voortdurende bestrijding van andersdenkenden zonder enige argumentatie. Barth wordt aangevallen via Stam (blz. 113). Dijk vermeldt: Dogmatik I (!) van 1927. Dopers worden zonder meer van geestdrijverij (blz. 71) en van dwalingen (blz. 121) beschuldigd, de „bevindelijken" brachten „vals mystieke prediking".

Een ander ernstig bezwaar is de archaïsche en breedsprakige schrijfwijze. De vele preekschetsen zijn fantasieloos, vaak rationalistisch en overgesystematiseerd.

Het spijt mij te moeten zeggen, dat ik dit boek niet kan aanbevelen èn om de rationalistische, over-gesystematiseerde preekschetsen, èn om het volslagen gebrek aan inzicht in de nieuwere Nieuwtestamentische en kerkhistorische gegevens omtrent de liturgie. W. F. Golterman

P. J. Roscam Abbing, *Zielzorg*. Serie: *Practisch theologische handboekjes*, nr 8/9. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1955, 215 blz.

Dit deeltje van de reeds bekend geworden serie van practisch-theologische handboekjes onder redactie van Dr Berkelbach van der Sprenkel, Ds Pop en Dr Roscam Abbing is van de productieve laatstgenoemde redacteur.

Met deze reeks is duidelijk in een langzamerhand benauwende leemte voorzien. Zonder literatuur als deze blijft „gemeente-opbouw" een steriele illusie. Door boekjes over deze onderwerpen kan eindelijk de zo hoog nodige vorming van het meelevende Hervormde gemeentelid ter hand worden genomen. We juichen de verschijning van deze werkjes dan ook hartelijk toe.

Het hier aangekondigde boekje vertoont de grote deugden en ook de zwakheden, die voor de schrijver zo kenmerkend zijn. De klaarheid, de overzichtelijke indeling en de indringende aanpak maken dit werkje over de zielzorg zeer bruikbaar. Alle klassieke vormen van pastorale problematiek worden in zinvolle orde behandeld. Dit betekent, dat de rijkdom van de kerkelijke zielkunde der eeuwen eindelijk weer eens ter sprake mag komen. Ze blijkt dat nog alleszins waard te zijn. Dr Roscam Abbing weet zijn contemporaine psychologische kennis op vaardige wijze met de oude zielkunde te verbinden. Ik vond dat een van de meest boeiende kanten van dit geschrift.

Toch zal dit boekje lang niet iedereen de voldoening geven, die men er aanvankelijk misschien van verwacht. Hier kom ik op de zwakke kant van deze schrijver. De dingen worden namelijk zo probleemloos opgediend en met een zo humorloze zekerheid voorgesteld, dat hij soms niet boven de grens van de schoolmeesterstijl kan uitkomen. Als alles zo klaar en uitgedacht was, als het voortdurend in dit boekje voorgesteld wordt, dan was zielzorg heel wat eenvoudiger, dan ze metterdaad telkens weer blijkt. Eén voorbeeld: Wanneer de schrijver over andersdenkenden handelt (onder het hoofd „dwalingen"!), dan is het voor hem een uitgemaakte zaak, „dat het Evangelie zich niet laat samenvoegen met wijsheden van

elders, dat het Evangelie exclusief is en Christus alles of niets voor de mens wordt." En even verder: ,,Dit lijkt een bekrompen, geborneerd, enghartig standpunt. Het is echter het ,,standpunt" van de Bijbel zelf, van Jezus Christus" (blz. 54). Hier was ik heus stomverbaasd. Dat iemand in een boekje over zielzorg durft zeggen, dat hij wéét, wat het standpunt van de Bijbel, ja, van Jezus Christus is. Ik vrees, dat de zielzorg, die hier ,,wéét", en niet meer met de andersdenkenden en ,,dwalenden" meeworstelt, meer schade aan de zielen berokkent, dan zorgvol handelt. Daarom zal dit in vele opzichten zo voortreffelijke boekje ook zeer critisch moeten worden gelezen en vooral *niet* als een ,,vademecum" van de ziele-arts mogen worden gebruikt. De uitvoering is eenvoudig en smaakvol.

C. Aalders

Levende Zielzorg. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht Antwerpen. 262 blz.

Deze bundel opstellen van een aantal vooraanstaande R.K. theologen sluit aan bij het boek ,,Onrust in de Zielzorg", dat bij zijn verschijnen nogal de aandacht heeft getrokken. Men heeft blijkbaar op dit thema verder willen denken. Het opvallende aan deze bundel is echter, dat men door een meer principiële bezinning tot een verdieping heeft willen komen, terwijl het resultaat is, dat de buitenstaander de indruk krijgt, dat er nu zo zeer geschematiseerd is, dat voor een zekere bewegelijkheid en dus voor een werkelijke vernieuwing van de zielzorg niet veel ruimte overblijft.

De verzameling opstellen, die stuk voor stuk respectabele theologische werkstukken zijn, is nu vooral leerzaam omdat zij een goed beeld geeft van de positie van de R.K. zielzorg in een veranderende wereld, waarbij van een ingaan op de problemen van deze wereld ternauwernood sprake lijkt te kunnen zijn. Alleen in het sociologisch artikel kan er eigenlijk van een confrontatie met de toestand van nu gesproken worden.

De inhoud is als volgt:

1. Mgr Dr A. C. Ramselaar – Levende Zielzorg.
2. Dr D. de Gier M.S.C. – De Kerk als theologische achtergrond der zielzorg.
3. Dr P. Schoonenberg S.J. – Priester en leek, leden der ene Kerk.
4. Dr H. Boelaars C.ss.R. – De kerken Gods – over bisdom en parochie.
5. Dr B. van Leeuwen O.F.M. – De structuur van de zielzorg, sociologisch gezien. Bijdrage van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut.
6. C. A. Bouman – Liturgie, eredienst en cultisch besef.
7. Drs J. A. M. Weterman – De verkondiging van het woord Gods.
8. Drs J. H. A. Vermeulen – De diepere betekenis van het huisbezoek.
9. Dr F. Thijssen – Een ,,oecumenisch" gewetensonderzoek.

H. Faber

V. von Weizsäcker *De zieke Mens.* Een inleiding tot de medische anthropologie. Met een woord vooraf van Prof. Dr L. van der Horst. L. J. Veen's Uitgeversmaatschappij N.V., Amsterdam. Geb. f 14,90. 281 blz.

Hans Muller-Eckhard, *Die Krankheit nicht krank sein zu können.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart. 1952. 14,80 DM. 360 blz.

In deze beide boeken maken wij kennis met het probleem, dat de

medische wetenschap in de laatste decenniën in verschillende vormen verontrust: dat van de suprematie van de natuurwetenschappelijke methode. Het eerste boek is een weloverwogen poging van een schrijver, die over dit vraagstuk reeds verschillende studies heeft gepubliceerd, om de grenzen van deze methode aan te wijzen en wegen te banen naar nieuwe gezichtspunten, die in een medische ,,anthropologie'' verankerd moeten worden. Het tweede is meer een ,,cri-de-coeur'' van een practiserend arts (een psychiater), die het als een groot gevaar voor het mens zijn ziet, dat de moderne geneesmiddelen de mens beroven van de winst, die voor hem in het ziek zijn gelegen kan liggen, een winst, welke hij soms voor zijn ,,gezondheid'' nodig heeft.

Het boek van Von Weizsäcker is gesplitst in twee delen: het eerste bevat een aantal colleges, waarbij ,,psychosomatische'' patiënten gedemonstreerd worden, het tweede de colleges, waarin naar aanleiding daarvan theoretische beschouwingen over ,,medische anthropologie'' gegeven worden. Men krijgt een goede indruk van de moeilijkheden, waarmede de medische wetenschap in de huidige tijd te worstelen heeft. Ik persoonlijk heb in het tweede gedeelte op enkele punten vraagtekens gezet.

Het tweede boek geeft eveneens een aantal ,,pscyhosomatische'' gevallen en toont, hoe een ,,moderne'' behandeling, b.v. met chemotherapie of met ,,shock'' e.d., deze patiënten beroofde van een ,,asyl'' en van een ,,Lebensexamen''. Om deze gevallen heen schrijft de auteur een aantal bewogen beschouwingen, waaruit de lezer concluderen moet, dat de huidige medische wetenschap volkomen op de verkeerde weg is. Helaas lijdt dit boek op alle principiële punten aan een grote onklaarheid b.v. in zijn mensbeschouwing, in het aangeven van de zin van de ziekte, in de mogelijkheden van de psychotherapie, zodat men bij nadere bezinning teleurgesteld wordt. Als teken des tijds, als aanwijzing namelijk van een actueel en belangrijk probleem, is dit boek boeiend, als wegwijzer blijft het onder de maat. H. F.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. Gonda, *De Indische Godsdiensten.* Servire, Den Haag, z.j., 147 blz., geb. f 8,90.

A. F. N. Lekkerkerker, *Kanttekeningen bij het Hervormd Dienstboek II.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 107 blz., ing. f 3,50.

C. A. F. Stipriaan Luïscius, *Brieven aan mijn R.K. vrienden.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 76 blz., ing. f 1,25 (bij 20 ex. f 0,90).

Tina Keller e.a., *Panorama der Wereldkerk, Vertellingen uit de Oecumene.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 179 blz., geb. f 8,50.

Postille 1955–1956. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 256 blz., geb. f 7,25.

S. P. de Roos, *Postille uit het Oude Testament.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 152 blz., geb. f 5,90.

W. Brede Kristensen, *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1955, 156 blz., geb. f 7,50.

G. J. Heering, *De menselijke ziel.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1955, 200 blz., geb. f 8,50.

F. J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps.* Explication de ces paroles de Jésus-Christ. Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1955, 73 p., Zw. Fr. 3,85.

Karl Barth, *Hegel.* Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1955, 53 p., Zw.Fr. 3,35.

André Parrot, *De Zondvloed en de ark van Noach.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 70 blz., geb. f 3,90 (intekenprijs f 3,50).

W. Leendertz, *Søren Kierkegaard.* Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1955, 275 blz., geb. f 9,80.

G. H. van Senden, *Het Werelddrama I–II.* Drost, 's-Gravenhage 1954, 372 blz.
Het Werelddrama III–IV. Drost, 's-Gravenhage 1954, 664 blz.
Prijs der twee delen, samen f 21,—.

Walter Zimmerli, *Biblischer Kommentar, Ezechiël* 1:1–3:15. H. Veenman en Zonen, Wageningen 1955, 80 S., ing. f 7,— (int. prijs 25 afl. f 5,85).

John T. Mc. Neill, *The history and Character of Calvinism.* Oxford University Press, New York 1954, 466 p., ing. $ 6,—.

S. C. Carpenter, *The Church in England 597–1688.* John Murray, London 1954, 516 p., ing. £ –.40,–.

Hans Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich.* Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 174 S., ing. Zw.Fr. 14,50.

Kurt Lüthi, *Judas Iskarioth,* in der Geschichte der Auslegung. Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 208 S., ing. Zw.Fr. 12,—.

Hendrik van Oyen, *Theologische Erkenntnislehre.* Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 244 S., ing. Zw.Fr. 13,95.

Paul Jacobs, *Wille und Wandlung.* Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 64 S., ing. Zw.Fr. 10,—.

Heinrich Berger, *Calvins Geschichtsauffassung.* Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 253 S., ing. Zw.Fr. 14,—.

Fritz Blanke, *Brüder in Christo.* Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 88 S., ing. Zw.Fr. 4,50.

Heinrich Bullinger, *Das Höchste Gut,* übersetzt und herausgegeben von Joachim Staedtke. Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 61 S., ing. Zw. Fr. 3,80.

H. Berkhof, *Geschiedenis der Kerk.* 6e dr. G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 352 blz., geb. f 9,90.

A. Parrot, *De toren van Babel.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 60 blz., geb. f 3,90 (intekenprijs f 3,50).

Bodonhelyi József e.a., *A Budapesti Református Theologiai Akadémia Története.* A Református Egyetemes Konvent Sayóosztálya, Budapest 1955, 256 p.

Erich Trunz, *Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis.* Aschendorf, Münster-Westfalen 1955, 108 S., ing. D.M. 8,—; geb. D.M. 9,80.

H. Schokking, *Op de drempel van de Kerk.* J. N. Voorhoeve, Den Haag 1952, 68 blz., ing. f 1,90.

F. W. GROSHEIDE, *Hebreën-Jacobus*. 2e druk. J. H. Kok, Kampen 1955, 417 blz., geb. f 15,75.

Bijdrage tot de Hervormde Eredienst. Van Gorcum & Comp., Assen 1955, 104 blz., ing. f 2,50.

LOUIS BOUYER, *Terugblik op het Protestantisme*. Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1955, 251 blz., geb. f 9,75.

G. VAN DER LEEUW en C. J. BLEEKER, *De Godsdiensten der wereld*. H. Meulenhof, Amsterdam 1955, deel I, 603 blz., geb. f 30,—.

D. KURT DIETRICH SCHMIDT und WOLFGANG SUCKER, *Quellen zur Konfessionskunde*. Reihe A: Römisch-katholische Quellen;
Heft 1: HANS GRASZ, *Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition*. 64 S., ing. D.M. 2,40.
Heft 2: WILFRIED JOEST, *Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade*. 56 S., ing. D.M. 2,20.
Heft 3: LEONHARD FENDT, *Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl*. 64 S., ing. D.M. 2,40.
Heft 4: D. KURT DIETRICH SCHMIDT, *Die katholische Staatslehre*. 80 S., ing. D.M. 3,—.
Heft 5: K. G. STECK, *Die katholische Lehre von der Kirche*. 96 S., ing. D.M. 3,60. Heliand Verlag, Lüneburg 1955.

A. KRET, *De Hervormde Kerkdienst*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 277 blz., ing. f 6,50, geb. f 8,—.

C. L. VAN DOORN, *De Kerk Overzee*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 53 blz., ing. f 1,50.

D. KALMIJN, *Abraham Capadose*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 384 blz., ing. f 14,50.

C. M. GRAAFSTAL, *Geestelijke weerbaarheid*. La Rivière & Voorhoeve, Den Haag 1955, 63 blz., ing. f 1,90.

J. H. BAVINK, M. DE GOEDE, G. LUGTIGHEID, „*Naar de kracht van elk lid*". J. H. Kok, Kampen 1955, 64 blz., ing. f 1,40 (bij 20–49 ex. f 1,15; 50 en meer ex. f 1,—).

J. DE FRAINE, S.J., *Rechters – Ruth. Deel III, boek II*. J. J. Romen & Zoon, Roermond/Maaseik 1955, 161 blz., ing. f 6,97, (intekenprijs f 6,15).

HERMAN BERGER, *De gedachtenwereld van Simone Weil*. Paul Brand N.V., Bussum 1955, 287 blz., geb. f 9,75.

R. A. HARRISVILLE, *The Concept of Newness in the New Testament*. Journal of Biblical Literature. Vol. LXXIV. Part II, 1955, 79 p.

JOHN A. MACKAY, *Protestantism*. Theological Seminary Princeton, New Jersey 1955, 30 p.

Ochtendwijding 1956. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 120 blz., ing. f 1,40.

Bijbels Dagboekje. Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 296 blz., ing. f 2,50, geb. f 3,75.

WILLEM VAN ZOETERWOUDE, *Sola Scriptura*. J. H. Gottmer, Haarlem 1955, 140 blz., ing. f 3,75.

OTTO A. PIPER, *Man en Vrouw*. T. Wever, Franeker 1955, 399 blz., geb. f 15,—.

Christopher Frey, *Droom der gevangenen.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 68 blz., ing. f 3,— (intekenprijs f 1,90).

A. D. R. Polman, *De Theologie van Augustinus.* J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 256 blz., geb. f 8,90 (intekenprijs f 8,50).

G. Ch. Aalders, *Commentaar op het Oude Testament. Ezechiël.* J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 399 blz., geb. f 17,50.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Eredienst, September 1955. Artikelen over het Dienstboek der Ned. Herv. Kerk door E. Emmen, H. J. Teutscher, M. H. Bolkestein, A. F. N. Lekkerkerker, E. v. d. Schoot, A. de Wilde, P. Lugtigheid, A. C. D. van den Bosch, C. B. Burger, J. L. Koole, W. J. Kooiman, J. F. van Doeve, W. F. Golterman.

Wending, November 1955. J. Sperna Weiland, Sören Aabye Kierkegaard; Ph. J. Idenburg, Het structuurplan voor het Nederlandse schoolwezen; P. van der Hoeven, Enkele aspecten van de moderne Pascalliteratuur; P. J. Bouman, Tussen toekomst en verleden; A. Th. van Leeuwen, De westerse cultuur onder Moslimse critiek; Ton Lutz, Gabriël Smit, Wim Barnard, Klein drieluik van: ,,Een bruid in de morgen"; Johanna de Geus, Vertrouwende jeugd; W. Banning, Culturele kroniek.

December 1955. E. L. Smelik, Vergissing op Kerstmis; Jan H. de Groot, Kerstbrief van Melchior; E. Jansen Schoonhoven, Nederland en het anti-kolonialisme; E. Rubbens-Franken, Meer bejaarden, meer problemen; G. Royer, Oud worden als geestelijk probleem; M. J. Heering, Vermoeidheid. Een cultuurverschijnsel, een medisch vraagstuk, een religieuze opdracht; F. van der Blij, De mens: Schepper op de achtste dag; J. G. Bomhoff, Kroniek van het proza.

Vigiliae Christianae, November 1955. R. McL. Wilson, Gnostic Origins; R. Leaney, The Authorship of Egerton Papyrus No. 3; J. G. Davies, An Addition to the Reconstituted Creed of Jerusalem; Chr. Mohrmann, Problèmes stylistiques dans la littérature latine Chrétienne; D. Kuyper Ff., Tres observationes in Tertulliani ad Uxorem Libros; M. Jourjon, Minuties Augustiniennes.

Theologische Zeitschrift, September/Oktober 1955. David H. Wallace, The Semitic Origin of the Assumption of Moses; Werner Bieder, Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief; Frantisek Bednár, Die erste Abendmahlsagende der böhmischen Brüderunität; Walter Frei, Charles Baudelaires Gedicht ,,Le rébelle"; G. R. Driver, Miszelle: Proverbs xix. 26.

November/Dezember 1955. Ernst Bammel, Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15, 1–11; Heinold Fast, Neues zum Leben Wilhelm Reublins; Wilhelm August Schulze, Gott und Mensch. Zwei Studien zum deutschen Idealismus; Dietrich Ritschl, Kierkegaards Kritik an Hegels Logik. Zu Sören Kierkegaards 100. Todestag am 11. November 1955.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 6, 1955. W. H. Gispen, De stam NBL; Nic. H. Ridderbos, Kenmerken der Hebreeuwse poëzie.

Römisch-Katholische Rundschau aus Ungarn, Oktober 1955.

Theologie en Practijk, No. 3. Najaar 1955. M. de Jonge, Enige reacties over het leven van Jezus; G. Hulsman, Wat is voor ons nog altijd de persoon van Jezus?; G. J. Sirks, Toespraak bij de opening van de cursus 1955–'56 van de Leidse Faculteit; M. H. Babel, A propos de la pensée de Schweitzer.

No. 4. Winter 1955. J. G. de Jong, Boehme; C. W. Mönnich, Vreugden der theologie; J. Dikboom, Roeping en teleurstelling; H. Faber, Motieven in het herderlijk schrijven; P. Westra, Een antwoord aan Dr H. Babel.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie XLI, 2. J. Lindeboom, Classicale wetboeken, een bijdrage tot de kennis van het kerkelijke leven in de achttiende eeuw; Henry S. Lucas, De reize naar Noord-Amerika van Theodorus J. van den Broek, o.p.

The Ecumenical Review, October 1955. The Bishop of Chichester, The Peaceful Use of Atomic Energy; Robert C. Mackie, The Responsibility of the Churches in the World Council towards the Needs of the Churches and of the Peoples of Asia and Africa; W. A. Visser 't Hooft, Various Meanings of Unity and the Unity which the World Council of Churches seeks to promote; Antoine Kartachoff, Orthodox Theology and the Ecumenical Movement; Lakdasa Kurunagala, Experiments in Ceylon; Michael Bruce, The Church of England and South India; The Convocations' Decisions.

Musica Sacra, December 1955.

Vox Theologica, November 1955. A. D. R. Polman, Rondom het Augustinusjubileum; J. Sperna Weiland, Kierkegaard en de nieuwbouw der ethiek; IJ. Schaaf, Radio en Televisie als Evangelisatiemiddelen.

The International Review of Missions, January 1956. A Survey of the Year 1955; W. R. Booth, What is a Christian School?; T. S. Garrett, South India: the Way Union Works; J. R. Fleming, Experiment in Democracy: the New Villages in Malaya.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 3. Hefte 1955. Arvid S. Kapelrud, Pentateuch-problemer; Jacob Jervell, Kristus – det himmelske bilde; Einar Eriksten, Humiliatiomotivet i De servo arbitrio.

Irenikon, 3e Trimestre 1955. J. Daniélou, L'Ascension d'Henoch; P. Alexis Kniazeff, Mariologie biblique et liturgie byzantine; D. P. de Vooght, La notion wiclifienne de l'épiscopat dans l'interprétation de Jean Huss.

2e Trimestre 1955. W. Merlin Davies, L'usage traditionnel de la Bible dans l'Eglise d'Angleterre; S. Bolshakoff, Les missions étrangères dans l'Eglise orthodoxe russe; D. H. Marot, Un exemple de centralisation ecclésiastique: l'ancienne Eglise chaldéenne; Mgr. G. Khouri-Sarkis, La Fête de l'Eglise dans l'année liturgique syrienne.

Theologische Literaturzeitung, Juli/August 1955. E. Kinder, Grundlagen ökumenischer Problematik; H. Kraft, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 29. Die Kriegsrolle von Qumrān übersetzt.

September 1955. W. Trillhaas, Vom geschichtlichen Denken in der Theologie; R. Bultmann, Zur Johanneischen Tradition; S. Morenz, Um Herkunft und Frühgeschichte des Christentums.

November 1955. N. H. Soe, Das Problem einer evangelischen Religionsphilosophie; E. Fascher, Zur Taufe des Paulus; P. Vielhauer, Zum synoptischen Problem.

BERICHT

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1956.

Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerdheid Genootschap schrijven de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1958: Verlangd wordt een verhandeling over: De functie van de term oecumenisch in de geschiedenis van de Christelijke kerk tot op heden.

Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1957: Het Genootschap verlangt een onderzoek naar de waarde van Oud-Rabbijnse getuigenissen voor de verklaring van Nieuw-Testamentische gegevens.

Op de prijsvraag naar: De betekenis van het werk van Odo Casel voor de wetenschap der liturgie is binnen de gestelde termijn een antwoord ingekomen onder het motto: Ecclesia reformata semper reformanda est.

Aangezien in dit antwoord bij de aanhaling van een artikel van zijn hand de identiteit van de auteur blijkt, waardoor het niet voldoet aan de voorwaarde van anonymiteit, moest het terzijde gelegd worden.

De prijs bestaat, indien naar het oordeel van Directeuren de omstandigheden dat gedogen, in een gouden erepenning, of, zo de bekroonde daaraan de voorkeur mocht geven, in een som gelds ten bedrage van vierhonderd gulden.

Het programma van het Genootschap is op aanvrage bij Directeuren van Teylers Stichting (Damstraat 21, Haarlem) jaarlijks kosteloos verkrijgbaar.

RELIGIE EN POLITIEK LEIDERSCHAP IN PRIMITIEVE CULTUREN

DOOR

F. SIERKSMA

Leiden

De phaenomenologische methode, zoals die door Van der Leeuw voor de godsdienstwetenschap omschreven en aan het zgn. ,,Verstehen'' gekoppeld werd, bracht een belangrijke wending in het godsdienstwetenschappelijk onderzoek teweeg. Men zag in, dat religie niet meer afgehandeld kon worden als een neven-effect van sociale, sexuele of andere niet-religieuze factoren, maar beschouwd diende te worden als een eigensoortig facet van het menselijk leven. Intussen dreigt hier, zoals vaker het geval pleegt te zijn, winst in verlies te verkeren. Terwijl vóór de phaenomenologische wending het religieuze niets en het sociale, sexuele etc. alles was, is er nu een duidelijke tendentie om òf de religie van de overige aspecten van het mensenbestaan te isoleren, òf zelfs deze aspecten als nevenverschijnselen van de religie te beschouwen. Voor de godsdienstwetenschap brengt dit het gevaar van een even enorme als steriele cirkelredenering met zich mee. Men begrijpt de religie vanuit de religie en daarmee is de zaak afgelopen, meent men. Niets is minder waar. Men behoeft de religie niet te degraderen tot een onbetekenend bij-product, om ervan overtuigd te zijn, dat het de taak der wetenschap is, om te zoeken naar dat, wat achter de – phaenomenologisch constateerbare – verschijnselen ligt. Phaenomenologie is buitengewoon belangrijk: zij is de deur, die toegang geeft tot het huis. Maar het is dwaas om bij de deur te blijven staan en het huis niet te doorzoeken. Toch is dit een algemeen verschijnsel in de godsdienstwetenschap. Met de philologische sleutel opent men de phaenomenologische deur en blijft dan bij die deur staan, waarschijnlijk uit bewust of onbewust apologetische motieven. De psychologische achtergrond der religieuze verschijnselen èn hun verband met de overige aspecten van enkeling en maatschappij blijven dan in het donker. Tegenover dit half verzwegen uitgangspunt moet met Goode dan ook nadrukkelijk worden vastgesteld, dat ,,no conclusion emerges that religion is the mainspring of all human action. It is rather often so intertwined with other pushes and motivations that one cannot isolate it as an

independent factor at present".[1]) Godsdienstwetenschap kan alleen met vrucht worden beoefend binnen het kader van de culturele anthropologie.

Een en ander geldt a fortiori met betrekking tot een verschijnsel als het sacrale koningschap. Hoe zeer men de religieuze verschijnselen kunstmatig pleegt te isoleren, blijkt uit het onlangs gehouden godsdiensthistorisch congres te Rome, dat dit sacrale koningschap als thema had, en waarin niet alleen een sociologische en een psychologische sectie ontbraken, maar waarin ook bij de algemene opzet een socio-politieke inleiding over het socio-politieke verschijnsel, dat ,,koning" heet, blijkbaar als overbodig werd beschouwd. Een dergelijke inleiding is echter niet een bijkomstigheid, maar een conditio sine qua non. Om over sacraal koningschap te kunnen spreken, moet men eerst over koningschap spreken.[2]) Ook wanneer een koning sacraal is, is hij in de eerste en laatste plaats een politieke functionaris dan wel een politiek symbool, d.w.z. bekleedt hij een ambt, dat functioneel moet worden bezien in het verband van de politieke organisatie van een menselijke gemeenschap.

Het behoort tot het wezen van de mens, dat hij in een gemeenschap leeft en dat deze gemeenschap – in tegenstelling tot dierengemeenschappen – cultureel ge-regel-d is, onderworpen is aan normen en instellingen. Deze regels verschillen van cultuur tot cultuur. Daarom spreekt men van de ,,plasticity of human nature", huiselijk uitgedrukt: de mens kan alle kanten uit. Hij kan zijn afkomst bepalen in de lijn van zijn vader of in die van zijn moeder, hij kan agressiviteit aanmoedigen of veroordelen, hij kan de ouden van dagen respecteren of hen doden. Regels, die in werkelijk àlle culturen gelden, zijn dan ook bijna niet te vinden. Zo is het bijvoorbeeld niet een universele regel – het is goed, daaraan direct te herinneren – dat iedere menselijke gemeenschap door een koning of een daarmee gelijk te stellen functionaris wordt geregeerd. Een regel, die echter wel in letterlijk alle samenlevingen door de mens aan zichzelf is opgelegd, is het incest-verbod, dat tot voor betrekkelijk korte tijd een even fundamenteel als duister probleem der anthropologie was. Het is echter

---

[1]) W. J. Goode, *Religion among the primitives*, 1951, p. 221.

[2]) De algemeen gevolgde werkwijze is echter, dat de phaenomenoloog – in aansluiting op Frazer – een ,,idealtypische" sacrale koning construeert, compleet met koningsmoord, waarna men in de teksten nagaat, of men deze koning daar wel of niet kan vinden.

aan Lévi-Strauss gelukt, om – na een enkele voorbereidende poging van anderen – licht in deze duisternis te brengen, dat bovendien vele andere vraagstukken aanmerkelijk verhelderde. Hij wees erop, dat de regel, die aan een man verbiedt, om de vrouwen, die de natuur tot zijn beschikking stelt (zijn zusters en/of zijn dochters), voor zich op te eisen, als verbod slechts de negatieve zijde is van het positieve gebod der cultuur: gij zult ruilen. Incest betekent isolement, d.w.z. het einde van de gemeenschap, waarzonder de mens niet kan leven. De mens mag niet trouwen in het gezin, waartoe hij behoort, omdat hij dan de tak, waarop hij zit – de gemeenschap waarbinnen hij leeft en moet leven – zou doorzagen. Pas wanneer een man afstand doet van de vrouwen, die de natuur binnen zijn bereik brengt, worden cultuur en gemeenschap mogelijk. „A partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme, qui devient, de ce fait, disponible pour moi".[1]) Het incestverbod is daarom de meest fundamentele uitdrukking van het principe der wederkerigheid, dat iedere samenleving van mensen beheerst, omdat alleen in wederkerigheid samen-leven mogelijk is. Reeds Mauss toonde in zijn beroemde „Essai sur le don" aan, hoe het reciprociteitsprincipe van gave en tegengave, van ruilverkeer, het geheel der menselijke verhoudingen beheerst. Lévi-Strauss toonde aan, dat ook het huwelijk, ja dat juist het huwelijk, waarin de mens zijn fundamentele gebondenheid aan natuur zo goed als aan cultuur ervaart, aan deze regel der reciprociteit onderworpen is. Ondanks zijn onderschatting van de psychologische aspecten van het incestverbod, is de theorie van Lévi-Strauss in opzet en uitwerking terecht een der belangrijkste bijdragen tot de anthropologie der twintigste eeuw genoemd.[2]) Zijn inzichten dragen de kenmerken van eenvoud en diepzinnigheid.

De kinderpsychologe Susan Isaacs heeft – Lévi-Strauss citeert haar uitvoerig – erop gewezen, hoe de mens reeds als kind het beginsel der wederkerigheid ontdekt als de enige oplossing van het conflict tussen eigen hebzucht en die van de anderen. Aan het begin van ons leven willen wij „alles" hebben, om dan te merken, dat ook anderen „alles" willen hebben. Aanvankelijk huilen we, maar met vallen en opstaan leren we, dat er maar één oplossing is: het kleinst

[1]) Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949, p. 65.
[2]) J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's theory on kinship and marriage*, 1952, p. 34, 59.

gemene veelvoud van onze verlangens en onze angsten, zoals Isaacs het noemt. Het kind ontdekt het principe der gelijkheid, dat het principe der wederkerigheid is. Als volwassenen leven wij volgens dit cultuurprincipe, maar diep in ons hart leeft nog het kind, dat tòch alles wil hebben, en dat ieder, die het in zijn begeerte naar bezit en macht dwarsboomt, haat. ,,On aime, mais on hait; ou plus exactement on aime parce qu'on hait'', aldus formuleert Lévi-Strauss de psychologische achtergrond van ,,le principe de réciprocité'', om vervolgens Isaacs te citeren, die zegt, dat de haat het levensdrama van kinderen èn volwassenen voedt.[1]) Freud en Adler blijken nog steeds actueel te zijn, bien étonnés de se trouver ensemble.

Achter de wil, om alles te hebben, steekt de begeerte naar macht. Deze machtsbegeerte wordt echter grotendeels gevoed door de dwingende behoefte aan veiligheid en geborgenheid van het kind. Het wil iets met alle geweld hebben, omdat het dit iets later wel eens nodig kan hebben – en dan zou dat iets wel eens in de handen van de ander kunnen zijn, die het altijd voor zichzelf zou kunnen behouden.[2]) Daarom is het voor een kind ook zo moeilijk, om ,,zijn beurt af te wachten''. Maar het léért zijn beurt afwachten en zich onderschikken aan het principe der wederkerigheid, dat echter steeds bedreigd wordt door het nooit verdwijnend verlangen naar bezit en macht. Deze spanning tussen gelijkheid en ongelijkheid – zoals wij kortheidshalve de cultureel opgedwongen gelijkheidsnorm en de natuurlijke zucht naar bezit en macht zullen noemen[3]) – komt soms typerend tot uitdrukking, wanneer het kind spreekt van ,,de grootste helft'', een term, die overigens niet alleen door kinderen wordt gebruikt.

Beide componenten, de geldigheid van het gelijkheidsprincipe en

---

[1]) Cl. Lévi-Strauss, l.c., p. 112.
[2]) l.c., p. 110.
[3]) Nadat dit artikel gereedgekomen was, bleek, dat P. von Werder, *Sozialgefüge in Westafrika*, Ztschr. vergl. Rechtswissenschaft 52 (1937) en *Staatsgefüge in Westafrika*, 1938, ogenschijnlijk dit probleem langs dezelfde weg benadert, temeer daar hij ook de termen ,,Gleichheit'' en ,,Ungleichheit'' gebruikt. Hij verbindt deze begrippen echter ten onrechte resp. met de gezinstypen ,,Gemeinschaftsfamilie'' en ,,Herrschaftsfamilie'', die op hun beurt weer worden gecorreleerd met democratische en autocratische staatsvorm, i.p.v. gelijkheid en ongelijkheid als een polaire spanningsverhouding te zien, die werkt in iedere groep, van een kindergroep tot een staat, en die allerlei overgangen mogelijk maakt. Hij gaat met de splitsing van deze correlatieve factoren zelfs zo ver, dat hij ze ,,rassenartig'' over de volken verdeelt. Zowel het een als het ander wordt door de ethnographische gegevens weerlegd. Vgl. de critiek van W. Milke, *Staatstypus und Verwandtschaftsterminologie*, Ztschr. f. Ethnologie, 73 (1941), S. 275ff. Dr A. A. Gerbrands, conservator aan het Museum voor Volkenkunde te Leiden, die deze literatuur welwillend onder mijn aandacht bracht, ben ik zeer erkentelijk.

de begeerte naar macht, behoren tot het wezen van de mens, maar hun onderlinge verhouding kan sterk verschillen van individu tot individu en van cultuur tot cultuur. Ook in dit opzicht blijkt de plasticiteit van de menselijke natuur zeer groot te zijn. De door Margaret Mead beroemd geworden Arapesh (Nw. Guinea) weten heel goed, dat in het menselijk hart de zucht naar macht schuilt, maar zij wensen die eigenlijk te negéren. Door een systematische opvoeding van de kinderen slagen zij er verwonderlijk goed in, om een samenleving te scheppen, die op een Europeaan een paradijselijke indruk maakt van zachtheid, mildheid en coöperatie. ,,In this system no one becomes aggressively possessive about his own.''[1]) Intussen is het bekend, dat de mens datgene, wat hij van zichzelf niet wenst te weten, middels het projectie-mechanisme aan anderen toeschrijft. Bij de Arapesh is het de verwante stam in de vlakte, die verantwoordelijk is voor alles wat slecht en destructief is in de wereld, zoals de beheerst vriendelijke Zuni Indianen elkaar van zwarte magie verdenken en de naburige Nahavo moreel vogelvrij verklaren.[2]) Bovendien moest Mead's aanvankelijke stelling, dat de Arapesh practisch geen oorlog kennen, door Fortune worden gecorrigeerd.[3]) En in het verband van dit artikel is ten slotte van grote betekenis, dat dit volk leiders kent, ,,big men''. Wie voor deze functie geschikt wordt geacht, wordt opgeleid tot autoritair en agressief gedrag: hij moet kunnen beledigen, schelden, honen en uitdagen, maar hij moet dit quasi kunnen doen! Volgens de Arapesh is de mens van nature goed en gespeend van machtsdrift en agressiviteit, maar een leider moet nu eenmaal van deze eigenschappen een minimale dosis bezitten![4]) Er is vermoedelijk géén cultuur, waarin zo systematisch de menselijke agressiviteit en alles wat dit impliceert wordt ,,weggewerkt'' als die der Arapesh, en men mag daarom uit dit voorbeeld twee conclusies trekken, die trouwens overal geldigheid blijken te bezitten. In de eerste plaats gelukt het de mens niet, om de machtsdrift te elimineren, evenmin als hij erin slaagt, om de gelijkheidsnorm te liquideren. In de ene cultuur kan de eerste, in de andere cultuur de tweede praevaleren, tussen gelijkheid en ongelijkheid zijn allerlei overgangen

---

[1]) M. Mead, *Sex and temperament in three primitive societies*, 1950 (pocket-ed.), p. 52.

[2]) I. Goldman in: *Cooperation and competition in primitive societies*, ed. M. Mead, 1937, p. 320, 346. (Dit werk in het vervolg geciteerd als Cooperation and competition.)

[3]) R. F. Fortune, *Arapesh warfare*. American Anthropologist, vol. XLI (1939), pp. 36–38.

[4]) M. Mead, *The Mountain Arapesh*, vol. III. Anthrop. Papers of the Am. Mus. of Nat. History, vol. 40, pt. 3, 1947, p. 205sq., 208.

mogelijk, maar beide zijn in iedere cultuur aanwezig. In de tweede plaats blijkt, dat het politieke leiderschap in een groep een zeer paradoxaal karakter heeft: aan de ene kant berust het leiderschap per definitie en essentie op uit machtsdrift voortvloeiende ongelijkheid, aan de andere kant is de leider de man, die het gelijkheidsprincipe moet handhaven en die de groep representeert, door ruzies bij te leggen, recht te spreken en dergelijke.

In de allereerste plaats is de leider de man, die kan, wat de rest van de gemeenschap niet kan, noch als individuen, noch als groep. Bij de Centrale Eskimo's heet de leider, die men in hun sterk individualistische cultuur beter voorman kan noemen, *isumataq:* ,,degene, die (voor de anderen) denkt''.[1]) Daarom is er geen enkele cultuur, waarin niet bij bepaalde gelegenheden één enkel individu als leider optreedt: op jacht is het de beste jager, bij een ritueel de in dit opzicht meest deskundige, bij gemeenschappelijk werk de organisator. Van een geregeld politiek leiderschap als min of meer vaste instelling behoeft dan nog geen sprake te zijn. Er zijn b.v. culturen, die zo individualistisch zijn, dat er van een gemeenschap en dus van een gemeenschapsproblematiek nauwelijks sprake is. Zo noemt Evans-Pritchard de samenleving der Nuer (een Nilotenstam) een ,,ordered anarchy'' en een ,,acephalous kinship state'', waarin het minimum aan orde en regel berust op de verwantschapsverhoudingen.[2]) Zelfs dat is niet eens het geval bij de Ammassalik Eskimo's van Oost-Groenland, waar ieder individu kan gaan en staan, waar hij wil, zijn eigen rechter en zijn eigen politie-agent is, en de gemeenschap kan verlaten wanneer hem dat lust. De ideale man is bij dit volk degene, die zijn eigen wil door dik en dun doorzet en daarbij alle regels, ook de godsdienstige, durft bruskeren: hij is ,,at once a terror and a pride''.[3]) Het feit, dat hij ook ,,a pride'' is, bewijst overigens, dat er althans van een groepsgevoel sprake is, ook al is het groepsverband nog zo los. Zelfs deze individualisten kennen ogenblikken, waarop de groep als groep tot probleem wordt, waarop de onderlinge verhoudingen moeten worden geregeld. En dan kennen ook zij de politieke leider: de voorman, die tot taak heeft, om de verschillende gezinnen hun plaats in het gemeenschappelijke winterhuis aan te wijzen, en om de vreemdelingen te ontvangen.[4]) Ook op dit onontwikkelde stadium

---

[1]) K. Birket-Smith, *Die Eskimos*, 1948, S. 187; id., *Geschichte der Kultur*, 2. Aufl., 1948, S. 310.

[2]) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, 1940, p. 6, 181.

[3]) J. Mirksy in: *Cooperation and competition*, p. 73.

[4]) l.c., p. 58.

van politieke organisatie blijkt, dat het doel der politieke organisatie de regeling van buitenlandse en binnenlandse betrekkingen is, ,,war without and peace within'', zoals Nadel het trefzeker heeft uitgedrukt. De politieke leider representeert de groep tegenover de buitenwereld (gastheer van vreemdelingen – die mogelijke vijanden zijn –, zoals bij de Ammassalik, aanvoerder in oorlog, onderhandelaar etc.) èn tegenover de groep zelf (verdeler der plaatsen in het winterhuis, zoals bij de Ammassalik, organisator van groepswerkzaamheden, bemiddelaar, rechter etc.).

Zoals reeds werd gezegd, is de paradoxie van het leiderschap, dat daardoor het gelijkheidsbeginsel moet worden gehandhaafd op de basis der ongelijkheid, die het gevolg is van geldingsdrang en machtsdrift. Aan de ene kant heeft de groep incidenteel of in het algemeen een leider nodig, aan de andere kant verzetten de individuen, die de groep samenstellen, zich ertegen, dat één individu meer macht zou hebben dan de anderen. Over de psychologische aspecten van deze situatie kan hier niet worden uitgeweid. Volstaan moet worden met de opmerking, dat, zoals de structuur van het leiderschap paradoxaal is, de gevoelens van de groep tegenover de leiders ambivalent zijn: men vereert hem en men haat hem, men wenst zijn gezag en men komt ertegen innerlijk in opstand, men identificeert zich met hem en men distancieert zich van hem, waarbij de ambivalente gevoelens van het kind tegenover de ouders een belangrijke rol blijven spelen. De grote man der Ammassalik is ,,at once a terror and a pride''. Een Winnebago-Indiaan zegt, dat het opperhoofd is ,,als een moedervogel, die haar jongen voedt'',[1]) maar een lid van een verwante stam bidt: ,,Hello, Old Man. I am poor. Look at me and give me good things. Let me live to be old, let me capture horses, let me take a gun, let me count coup. *Like a chief, asking help of no one, may I make a good living, may I always have plenty*''.[2]) Lévi-Strauss heeft deze innerlijke spanning in de structuur van het politieke leiderschap grotendeels miskend in zijn analyse van de functie van het opperhoofd bij de Zuid-Amerikaanse Nambikwara. Zoals tussen de verschillende leden van de groep het beginsel der wederkerigheid van kracht is, zo geldt – aldus Lévi-Strauss – hetzelfde beginsel ook tussen de groep in zijn geheel aan de ene en de leider aan de andere kant.[3]) In ruil voor de leiding, en dus voor de veiligheid en het wel-

---

[1]) R. Radin, *The Road of life and death*, 1945, p. 53.
[2]) R. Benedict, *Religion.* In: General anthropology, ed. F. Boas, 1938, p. 633.
[3]) Cl. Lévi-Strauss, *The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe:*

zijn, die de leider aan de groep geeft, schenkt de groep hem het bezit van drie of vier vrouwen, terwijl de andere mannen slechts één vrouw mogen hebben. Er zijn dus volgens Lévi-Strauss „two different cycles of reciprocity": één, waarin alle mannen van de groep in ruilverkeer verbonden zijn, waardoor zij o.a. per man slechts één vrouw kunnen hebben, en één waarin groep en leider in ruilverkeer zo verbonden zijn, dat de collectieve geborgenheid wordt ingewisseld tegen twee of drie extra-vrouwen. Dit is juist, maar eenzijdig. De schrijver vergeet nl. de spanning die er tussen beide wederkerigheidssystemen bestaat, hij vergeet de paradoxie van het leiderschap, dat deel heeft aan *beide* cycli. Eigenlijk probeert hij deze paradoxie glad te strijken: in zijn geciteerde analyse van 1945 legt hij grote nadruk op de zware verantwoordelijkheid van de leider en de onaangenaamheden van diens functie, maar in 1948 verplaatst hij terecht het accent naar de begerenswaardige voordelen van het leiderschap: meer en jongere vrouwen, bevrediging van eerzucht en vooral van „le sens du commandement",[1]) wat niet wegneemt, dat hij in 1949 de verhouding tussen groep en leider toch als een glad rationalistische verhouding van reciprociteit beschouwt.[2]) Toch is het evenwicht niet zo uitgebalanceerd als hier wordt gesuggereerd. De „onderdanen" van het Nambikwara opperhoofd redeneren precies zoals de kinderen van Susan Isaacs: wanneer jij alles hebt, wil ik ook alles hebben. Zij bedelen hem dan ook hardnekkig al zijn bezittingen af en eisen van hem, zoals vele andere primitieve volken, steeds weer gaven, zoveel gaven, dat zij het opperhoofd aan de rand van armoede en wanhoop brengen. Niet in zijn functionele analyse, maar wel in zijn beschrijvende dissertatie zegt Lévi-Strauss dan ook uitdrukkelijk: „Il doit aussi *se concilier ses compagnons* par de nombreux cadeaux".[3]) Men wordt hier herinnerd aan Freud's bekende opmerking in „Totem und Tabu", dat de taboe's, waarmee men de sacrale koning – in meer gedifferentieerde samenlevingen – omgeeft,

---

the Nambikwara of Northwestern Mato Grosso. Transactions of the New York Academy of Sciences, ser. II, vol. 7 (1945), p. 29f.

[1]) Cl. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, 1948, p. 90.

[2]) Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élementaires de la parenté*, p. 54sq.

[3]) Cl. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, p. 88. Dat in deze houding van de volgelingen een goed stuk – wat wij zouden noemen – infantilisme schuilt en dat in deze verhouding dientengevolge het opperhoofd de rol van vader-imago speelt, is moeilijk voor bestrijding vatbaar en weerlegt Lévi-Strauss' stelling: The social and psychological aspects etc., p. 28, dat het opperhoofd met een symbolische vader niet van doen heeft. In allerlei culturen, tot in Afrikaanse koninkrijken en Russische keizerrijken, laat zich de projectie van het ouderbeeld op het politieke hoofd aantonen. In dit artikel was echter geen plaats voor de psychologische aspecten.

de straf zijn, die zijn onderdanen hem geven als vergelding voor de macht, die zij hem verlenen.[1]) Het leiderschap is dus evenzeer een last als een lust.[2])

Niet alleen in de samenleving der Nambikwara, maar in alle primitieve culturen vindt men de tendentie, om op de een of andere wijze de macht van de politieke leider te beknotten op grond van het gelijkheidsprincipe.[3]) Stamvergadering en raad van ouden en – niet te vergeten – de publieke opinie zijn machten, waartegen geen enkele politieke leider is opgewassen. Zonder daaruit contemporain-politieke gevolgtrekkingen te trekken, kan men vaststellen, dat de primitieve samenlevingen – ook die, waarin de ongelijkheid officieel tot uitdrukking komt in een sociale hiërarchie, zoals bij de Noord-Amerikaanse Kwakiutl en de Ifugao van de Philippijnen – uiteindelijk beheerst worden door het democratisch principe, d.w.z. door het beginsel van wederkerigheid en gelijkheid. Het is vooral Radin, die in zijn jongste publicatie hierop de nadruk legt met o.a. de stelling, dat in alle primitieve samenlevingen te vinden zijn „Achtung vor dem Individuum... und das Vorhandensein einer Konzeption persönlicher Sicherung, die über alle Regierungsformen und alle Stammes- und Gruppeninteressen und -konflikte hinausgeht", waardoor „das anerkannte Recht, Befehle zu erteilen und ihnen Geltung zu verschaffen, niemals einer Person übertragen wurden, sondern immer im Besitze der Gruppe bleiben".[4])

Het is dan ook niet te verwonderen, dat men het politieke probleem, hoe het leven van de groep als groep geregeld dient te worden, herhaaldelijk heeft trachten op te lossen door het in één persoon geconcentreerde leiderschap zo veel mogelijk te omzeilen. In de door coöperatie en collectieve religie beheerste cultuur der Zuni Indianen wordt de regering in feite uitgeoefend door een „group of interlocking directorates", een samengestelde oligarchie dus, waarvan het samengesteld karakter, Underhill's verklaring ten spijt, uiteindelijk het gelijkheidsbeginsel garandeert.[5]) In de door scherpe agressiviteit en concurrentie beheerste cultuur der Ciga in Oeganda is het, zoals bij veel landbouwende volken, de organisatie in clans, die de groep

---

[1]) Lévi-Strauss' analyse behelst meer tegenstrijdigheden, die hier niet ter sprake kunnen komen.

[2]) Vgl. Cl. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale* etc., p. 90; D. Westermann, *Geschichte Afrikas*, 1952, S. 24, 32.

[3]) Vgl. R. Lowie, *Social organization*, 1948, p. 331; J. E. Lips, *Government*. In: General anthropology, ed. F. Boas, p. 487–534.

[4]) P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, 1953, S. 19, 23, 215, 252 usw.

[5]) R. Underhill, *Red man's America*, 1955, p. 209.

overzichtelijk en hanteerbaar maakt. Het is buitengewoon boeiend, dat bij dit volk, waar de verschillende clans steeds met elkaar in strijd gewikkeld zijn, bepaalde clans, de *abashe*, nooit vechten, maar een bemiddelende functie hebben en zelfs als asyl fungeren:[1]) typische functies, die elders door een opperhoofd worden vervuld! Zo is bijvoorbeeld bij de Winnebago Indianen de tent van het opperhoofd asyl, zelfs voor een hond, die geofferd zal worden, terwijl dit opperhoofd zo zeer een bemiddelende functie heeft, dat hij na een moord zichzelf laat geselen en steken, om daarna zich met bebloede rug naar de familie van de vermoorde te laten voeren, aldus aantonend, dat hij de schuld van de moordenaar op zich genomen heeft:[2]) een middelaar in de diepste zin van het woord, maar in dit geval – het zij benadrukt – van zuiver politiek, areligieus karakter.

Met dit voorbeeld zijn we weer terechtgekomen bij de politieke leider en we laten dan ook verder welbewust de andere oplossingen van het regeringsprobleem buiten beschouwing. De vraag rijst, of er één of meer factoren zijn aan te wijzen, die in een samenleving noodzakelijkerwijs leiden tot een min of meer institutioneel politiek leiderschap, die dus dit leiderschap causaal bepalen. Deze vraag moet ontkennend worden beantwoord. Wanneer men leest, dat bij de Selk'nam van Vuurland, die in zeer kleine groepen leven en alleen mannen met persoonlijk prestige als incidentele voormannen kennen, bij gelegenheid van een initiatie-plechtigheid, wanneer er voor korte tijd meer dan 200 mensen bijeen zijn, de vader van de oudste initiandus de leiding op zich neemt en zelfs bevelen kan geven,[3]) dan zou men tot de conclusie kunnen komen, dat het zielental een beslissende factor is. Een leider is noodzakelijk, wanneer de groep zichzelf niet meer kan overzien en hanteren, en dan ligt de gevolgtrekking voor de hand, dat wanneer het zielental een bepaalde limiet overschrijdt, deze noodzakelijkheid een feit wordt. Toch is dit niet altijd het geval. Terwijl enerzijds kleine verzamelaarshorden een institutioneel leiderschap kennen – zoals wij zeggen „le roi est mort, vive le roi!", zeggen de Nambikwara „wanneer het opperhoofd sterft, komt in zijn plaats een ander opperhoofd" – vormen, zoals reeds werd opgemerkt, de 200.000 zielen tellende Nuer een geordende anarchie. Deze zelfde tegenstelling maakt ook Herskovits' stelling, dat bij een economisch

---

[1]) M. Mandelbaum Edel, in: *Cooperation and competition*, p. 128.

[2]) P. Radin, *The Winnebago tribe*. Annual Report of the Bureau of American Ethnology 37, 1923, p. 209f.; id., *Gott und Mensch* etc., S. 247.

[3]) R. Lowie, l.c., p. 323; vgl. p. 25sq. (Vgl. over de betekenis van het zielental M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard, *African political systems*[4], 1950, p. 7).

overschot de mogelijkheid bestaat, om politieke specialisten als ,,vrijgestelden'' met de regeringstaak te belasten, krachteloos:[1]) de Nambikwara zijn gedwongen om te eten ,,tout ce qui peut les empêcher de mourir de faim''.[2]) Ook andere factoren, zoals het verschil tussen een zwervend en een gezeten bestaan, verschil in sociale organisatie, verschil tussen op individualisme, coöperatie of concurrentie gebaseerde samenlevingen etc., leveren geen beslissend criterium. Na een uitgebreid onderzoek zal het wellicht mogelijk zijn, om statistische correlaties aan te wijzen tussen bepaalde culturele factoren en het politieke leiderschap, maar in laatste instantie is alleen het cultuurpatroon van iedere samenleving afzonderlijk beslissend en dit is wetenschappelijk evenmin achterhaalbaar als de individualiteit van een mens. Men kan alleen zeggen, dat bij bepaalde groepsaangelegenheden de groep noodzakelijkerwijs naar buiten of naar binnen vertegenwoordigd, gerepresenteerd moet worden door één individu, dat de groep – die altijd beheerst wordt door de tegengestelde krachten van ,,fusion and fission'', zoals Evans-Pritchard het uitdrukt – vereen-igt. Het feit, dat een dergelijk individu nu eens een incidentele voorman is bij een bepaalde groepsaangelegenheid, zoals oorlog, bisonjacht, vete, onderhandelingen of feesten, dan weer een algemene, maar vage leider – bij de Elema van Nieuw-Guinea weet men soms niet precies, wie de leider eigenlijk is[3]) – òf één van de vele clanhoofden, òf een van de rijke stamleden, òf één van het tweetal Vredesopperhoofd en Oorlogsopperhoofd, òf een institutioneel Opperhoofd met meer of minder autoriteit, wordt bepaald door het cultuurpatroon van iedere samenleving afzonderlijk.

Dit geldt ook voor de verhouding tussen religie en politiek leiderschap. Zoals in de ene samenleving het pottenbakken wel een religieuze aangelegenheid is en in de andere niet, zoals in de ene cultuur het religieuze gedrag gericht is op vooroudergeesten en in de andere op de Heren van het wild, zo is bij de ene stam de politieke leider wel, en bij de andere niet een religieus gekwalificeerde persoonlijkheid. Er bestaat inderdaad – ,,relatively often'', zegt Lowie[4]) – een zekere correlatie tussen religie en politiek leiderschap, die nog nader ter sprake zal komen, maar van wet of regel mag hier bepaald niet worden gesproken. En daar waar van een religieus leiderschap sprake is,

---

[1]) M. J. Herskovits, *Man and his works*, 1949, p. 328.
[2]) Cl. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale* etc., p. 14.
[3]) F. E. Williams, *Drama of Orokolo*. The social and ceremonial life of the Elema, 1940, p. 90.
[4]) R. Lowie, l.c., p. 331.

varieert dit van het hoofd, dat ten behoeve van de groep bidt of offert, tot het hoofd, dat tegelijkertijd en in de eerste plaats een religieuze specialist is. De verschillende mogelijkheden van politiek leiderschap en de verschillende relaties tussen dit leiderschap en de religie vinden we nu alle geïllustreerd bij de meest simpele culturen, die wij kennen: die van de verzamelaars en jagers.

Vele van deze volkjes kennen geen institutioneel leiderschap. Rondtrekkend in kleine groepen, regelen zij hun zaken gemeenschappelijk: ieder heeft zijn aandeel in de publieke opinie, waaraan ieder onderworpen is. In de stamvergaderingen en in het dagelijks leven kennen zij officieuze voormannen, die op grond van persoonlijke eigenschappen gerespecteerd worden. Zij kunnen raadgeven, vermanen en bemiddelen, maar bevelen kunnen zij niet geven. Zij zijn slechts ,,Stimme der Sitte'', zoals Kern het uitdrukt, die een samenvatting geeft van de politieke organisatie van enkele door leerlingen van pater Wilhelm Schmidt onderzochte verzamelaarsvolkjes.[1]) Is men het niet met hen eens, dan laat men dat onmiddellijk weten, en verliezen deze voormannen het vertrouwen om de een of andere reden, dan verdwijnt hun leiderschap geruisloos, zonder enige plichtplegingen. Dit geldt ook voor de Tsjentsjoe uit Voor-Indië, al voegt hun karakteristiek van de voorman als ,,een man met een sterke geest en gevreesd als een tijger'' een nieuwe en veelbetekenende, want op macht berustende, trek aan het beeld van de leider in deze culturen toe. Hoewel de voorman soms in religieuze aangelegenheden de groep kan vertegenwoordigen, is zijn positie niet religieus gekwalificeerd.

Intussen zijn er ook verzamelaarsculturen, waarin van een regelrecht officiëel leiderschap sprake is. De *uilikande*, het opperhoofd der Nambikwara, kwam reeds enige malen ter sprake. Zijn naam betekent hoogstwaarschijnlijk ,,hij, die verenigt''. Het is zijn taak voorop te lopen, de luiaards aan het werk te zetten, de gunstigste plaatsen voor pluk en jacht op te zoeken, de groep bij oorlog aan te voeren, twisten te beslechten en voor een vrolijke stemming te zorgen – hij moet goed kunnen dansen en zingen. Hij heeft, zoals uit het voorgaande reeds blijkt, ongetwijfeld autoriteit, maar de Nambikwara hebben een zeer effectief middel om deze ,,constitutionele monarchie'' niet te laten ontaarden in een alleenheerschappij. Afgezien van het feit, dat de *uilikande* wel degelijk rekening moet houden

---

[1]) F. Kern, *Der Beginn der Weltgeschichte*, 1953, S. 193; J. E. Lips, l.c., p. 497: ,,Our sources report unanimously that chieftainship was slightly developed or absent."

met de publieke opinie, laat men hem, wanneer hij niet bevalt, eenvoudig in de steek en zoekt een groep met een beter opperhoofd op. De verlaten *uilikande* blijft dan met te weinig mensen over, om met succes de strijd om het bestaan te kunnen voeren, en is dientengevolge vanzelf gedwongen om ook een andere groep op te zoeken, waar hij dan natuurlijk in plaats van hoofd onderdaan is. Wanneer de politieke leider der Nambikwara, bij al zijn andere vereiste kwaliteiten, ook nog sjamanistische kundigheden bezit, des te beter – maar noodzakelijk is het niet en zijn functie is allerminst religieus gekwalificeerd.[1]) Het omgekeerde is het geval bij de eveneens Zuid-Amerikaanse Botokoedo: bij hen is het leiderschap zonder meer van religieuze aard. Bij hen wordt die man opperhoofd, aan wie zich de hemelgeesten speciaal hebben geopenbaard – een religieuze uitzonderingspositie is hier voorwaarde voor het politieke leiderschap.[2]) Een scheiding tussen wereldlijke en geestelijke macht vindt men dikwijls bij de Eskimo's, waar naast de incidentele voorman de sjamaan werkt, terwijl beide op eigen terrein blijven. Hier blijkt echter dat ongelijkheid in een samenleving niet alleen op kracht, wijsheid, rijkdom of persoonlijke prestige, maar ook op religie, en dan religie als machtsmiddel kan berusten. Goldenweiser maakt zeer terecht de opmerking, dat bij de Eskimo's de sjamaan dikwijls ook politieke macht heeft[3]) – in de reisverhalen en ethnografieën ontmoet men dan ook herhaaldelijk de uitdrukking ,,een machtige sjamaan''. Religie als machtsmiddel vindt men in nog sterker mate bij de Canadese Ojibwa: zoals bij de Ammassalik Eskimo's de sterke durfal, die goden en mensen bruskeert, de op macht berustende leiding heeft, voorzover er van enige leiding sprake is, zo zijn het bij de Ojibwa de sjamanen, die worden gevreesd en gehaat: de lach verstomt, als deze heren voorbijgaan, en men zou hier bijna van religie als terreurwapen spreken.[4]) Bij de Californische Yokoet vindt men een georganiseerd verband tussen kerk en staat. De relatie tussen opperhoofd en sjamaan is bij deze stam zo officiëel, dat het opperhoofd de sjamaan op wetsovertreders kan afsturen, om hen – magisch – te straffen.[5]) Het

---

[1]) Men zie voor deze bijzonderheden de reeds geciteerde geschriften van Cl. Lévi-Strauss.

[2]) C. Nimuendajú, *Social organization and beliefs of the Botocudo of Eastern Brasil*. Southwestern Journal of Anthropology, vol. 2 (1946), p. 98, 103.

[3]) Al. Goldenweiser, *Anthropology*, 1946, p. 376. Vgl. R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft*, Bd. IV, 1935, S. 139.

[4]) R. Landes, in: *Cooperation and competition*, p. 97, 100, 111–116, 126.

[5]) R. Lowie, l.c., p. 188.

gevolg van dit bondgenootschap is, dat – het zal niemand verwonderen – beiden zich verrijken, zoals ook de gevreesde sjamanen der Ojibwa de rijkste mannen van de stam zijn.

Zo vindt men bij de verzamelaars en jagers reeds alle karakteristieke vormen van politiek leiderschap en van de verhouding tussen dit leiderschap en de religie, die men ook in culturen met een meer ontwikkelde economie, zoals veenomaden, planters en landbouwers, aantreft. Er is echter één uitzondering: het min of meer autocratische en sacrale koningschap bij de Natchez-Indianen, in de Polynesische samenlevingen, en in vele Afrikaanse vorstendommen, dat men echter met enige goede wil een randverschijnsel in de wereld der primitieve culturen zou kunnen noemen.[1]) De vorsten in deze culturen konden niet alleen over hun onderdanen als werkkrachten beschikken, maar hadden zelfs vitae necisque potestas. Men behoeft in het kort bestek van dit artikel niet over andere bevoegdheden te spreken, om duidelijk te maken, dat deze vorsten een macht bezitten, die principieel verschilt van de door het gelijkheidsbeginsel beteugelde autoriteit der politieke leiders in de overige primitieve culturen. De willekeur, waarmee deze macht over leven en dood werd uitgeoefend, bereikt een hoogte- dan wel dieptepunt in sommige Afrikaanse rijken. In de Ganda-staat hield men razzia's, waarbij men willekeurig mensen van de straat oppakte, die werden gedood ,,to invigorate the king". Goldenweiser zegt naar aanleiding hiervan, dat ,,these African customs come close to the social conditions characteristic of later historic cultures, with their barbarisms, privileges, and despotisms", terwijl hij naar aanleiding van de politie-methoden der Baganda de opmerking maakt: ,,it seems that our 'third degree' had its worthy precedents"![2]) Deze vorsten zijn heilig. Afgezien van het feit, dat zij bij religieuze aangelegenheden hun volk representeren, is ook *hun persoon sacraal.* Zowel de koning der Afrikaanse Joekoen als de vorst van Tahiti en die der Natchez Indianen waren zo heilig, dat hun voeten de grond niet mochten beroeren, reden waarom zij steeds gedragen werden. Zij zijn dan ook verwanten of afstammelingen van een god. Hier ligt het verschil met de politieke

---

[1]) Zie voor de Natchez: J. R. Swanton, *Indian tribes of the Lower Mississipi Valley* etc. Bull. Bur. Am. Ethn. 43 (1911) pp. 45–257; voor Polynesië: R. W. Williamson, *The social and political system of Central Polynesia*, 1924 en W. E. Mühlmann, *Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien*, 1938; voor Afrika: T. Irstam, *The king of Ganda*, 1944; D. Westermann, *Geschichte Afrikas*, 1952 en M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard *African political systems*[4], 1950.

[2]) Al. Goldenweiser, l.c., p. 288, 392; C. K. Meek, *Law and authority in a Nigerian tribe*, 1937, p. 188: de koning is ,,he who kills a man on the day he desires a life"!

leiders in de overige primitieve culturen, die eventueel religieus ,,getekende'' mensen konden zijn, maar nooit mens geworden goden of godenzonen.

De oorzaak van dit absolute koningschap is het feit, dat het berust op het principe van de macht in zijn meest elementaire vorm: physiek geweld en uitbuiting. Terwijl in de andere primitieve culturen de menselijke ongelijkheid werd afgeremd en beteugeld door de gelijkheidsnorm, is in deze staten de *ongelijkheid* tot *norm* verheven. De vorst is namelijk de exponent van een veroveraarsklasse. Afgezien van enkele staten in Afrika, die hun ontstaan – evenals Egypte? – waarschijnlijk danken aan de omstandigheid, dat een krachtige leiderspersoonlijkheid een aantal gelijksoortige bevolkingsgroepen tot een eenheid samensmeedde – waarbij in laatste instantie dus ook macht en geweld aan de wortel van het koningschap liggen[1]) – houden de vormen van autocratisch koningschap bij de Natchez, in Polynesië en Afrika direct of indirect verband met wat Rüstow ,,Herrschaftsüberlagerung'' noemt: de verovering, onderdrukking en uitbuiting van een landbouwend volk door een volk van veenomaden. De centrale these van Rüstow's belangrijke werk, die reeds door anderen eerder, maar minder gefundeerd was verdedigd, dat nl. alle ,,Hochkulturen'' ontstaan zijn door ,,Herrschaftsüberlagerung'' is hecht gefundeerd en is moeilijk voor bestrijding vatbaar[2]) – zodat men met enige reden kan zeggen, dat het absolute koningschap een randverschijnsel is in de wereld der primitieve culturen. In hoeverre zijn onderscheiding tussen verschillende vormen van ,,Überschichtung'' (*a.* von Jägern über Pflanzer; *b.* von Rinderhirten über Pflanzer; *c.* von Rinderhirten über Bauern; *d.* von Equidenhirten über Bauern) juist is, kan hier niet worden behandeld.[3]) Zonder betekenis is deze onderscheiding stellig niet, maar het mag betwijfeld worden, of deze economische verschillen van doorslaggevende betekenis zijn voor de ,,Überschichtung'' en het absolute karakter van het daarmee samenhangende politieke leiderschap. Er is reden, om aan te nemen, dat het blote feit, dat het ene volk door een ander, agressief zwervend of op drift geraakt, volk met geweld wordt onder-

---

[1]) D. Westermann, l.c., p. 33! De schildering v. R. Lowie. *Primitive Society*, 1949, p. 361, is dan ook onjuist: de Zoeloes zijn a-typisch i.p.v. typisch.

[2]) Al. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Bd. I: Ursprung der Herrschaft, 1950, S. 40.

[3]) Zijn veronderstelling, die hij met Mühlmann, l.c. 113, deelt, dat de Polynesiërs veenomaden zijn, die hun rijdier voor het ,,Ross der Wellen'' hebben geruild, l.c. 61, lijkt gezocht.

worpen, voldoende is, om tot „Herrschaftsüberlagerung" te komen.[1]) Dat wordt geïllustreerd door een voorbeeld, dat Rüstow niet noemt: het district Buin op Bougainville in de Salomons-eilanden.[2]) De hier wonende Papoea's zijn enkele eeuwen geleden door plunderende Melanesiërs – die in economische en andere culturele aspecten niet zo bijzonder sterk van hen verschillen – overwonnen en onderdrukt. Het gevolg was een tweedeling tussen onderdrukkers en onderdrukten, resulterend in een klassenmaatschappij, zoals ook het geval is bij Natchez, Polynesiërs en – meestal – in Afrika. Maar het gevolg was ook een politiek leiderschap, dat in vele opzichten structureel verwant is aan het absolute koningschap, ook al hebben omstandigheden de volledige uitbouw hiervan verhinderd. Het opperhoofd voerde hier een grote staat, had een paleis, kon de meisjes der lijfeigenen tot zijn vermaak en voordeel laten aanrukken (wanneer anderen van deze meisjes gebruik wensten te maken, moesten zij daarvoor het hoofd betalen), en kon over de arbeidskracht van zijn onderhorigen beschikken. Buitengewoon typerend is echter, dat het opperhoofd lijfeigenen – d.w.z. de oorspronkelijk overwonnen en onderdrukten – liet doden en offeren aan zijn persoonlijke god Oromrui, die een... oorlogsgod is! De vermoorde horigen werden dan „geest-lijfeigenen" van de oorlogsgod van het opperhoofd.[3]) Wanneer men bedenkt, dat in het land van herkomst der veroveraars, de nabijgelegen Aloe en Mono eilanden, slechts sprake is van een weliswaar erfelijk, maar zeer beperkt politiek leiderschap, dan is het duidelijk, hoe hier alleen verovering door geweld tot het absolute heerserschap leidt. (In verband met Lévi-Strauss' theorie van reciprociteit tussen groep en leider is het van belang Thurnwald te citeren, die van deze verhouding in Buin zegt: „We cannot help noticing that the dealings of the chiefs' families cause a break in the equilibrium of reciprocity"![4])

---

[1]) Vanzelfsprekend valt de nadruk hier op „voldoende". Geweld en prolongatie van geweld in „Überschichtung" resulteren natuurlijk niet onvermijdelijk in een autocratisch en sacraal koningschap, zelfs niet in „Überlagerungsherrschaft". Ook hier beslissen cultuurpatroon en historische contingentie over het resultaat. Enkele medebeslissende factoren worden besproken door M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard, l.c., p. 9sq., die echter voorbijzien, dat, wannéér er sprake is van een absoluut koningschap, dit op geweld is gefundeerd. Vgl. S. F. Nadel in ditzelfde boek, p. 193–195, die met zijn waardering voor de psychologische factoren dicht in de buurt komt van de „wil om te heersen".

[2]) Zie R. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomons-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, Bd. I, III, 1912; id., *Pigs and currency in Buin*, Oceania, vol. V, pp. 119–141.

[3]) *Oceania*, l.c., p. 126; id., *Forschungen* etc., Bd. III, p. 52. Oorlogsgoden spelen ook een grote rol in Polynesië en vele Afrikaanse staten. Vgl. L. P. Mair, *Africa* 9 (1936), p. 311.

[4]) *Oceania*, l.c., p. 125. Dit neemt niet weg, dat bij voortschrijdende integratie een zeker evenwicht kan worden hersteld: W. J. Goode, *Religion among the primitives*, 1951,

Het absoluut karakter van het koningschap in op „Überlagerungsherrschaft" berustende culturen laat zich sociologisch en psychologisch verklaren. Het berust op het principe van de macht in haar meest elementaire vorm: physiek geweld. Terwijl in de overige primitieve culturen de menselijke ongelijkheid slechts indirect tot uitdrukking kon komen in prestige, bezit, rituele kennis etc., en dan nog altijd – waar het de politieke leider betrof – door de groep werd afgeremd en beteugeld krachtens de gelijkheidsnorm, is in deze staten de *ongelijkheid* tot *norm* geworden. De vorst is de exponent van een veroveraars- en onderdrukkersklasse. Het absolute koningschap in de bedoelde Afrikaanse staten, bij de Polynesiërs en bij de Natchez Indianen houdt direct of indirect verband met de „Herrschaftsüberlagerung". Dat de „Grote Zon", de vorst der Natchez, een late, cultuurhistorische afstammeling is van de goddelijke koningen der agressoren bij uitstek, de prae-Columbiaanse culturen van Mexico, mag wel als vaststaand worden beschouwd: „Their (i.e. de Natchez) social organization has the most marked affinities with that of the ancient Mexicans", zegt Radin.[1]) In Polynesië berusten staat en koningschap op de verovering van een gezeten, landbouwende bevolking door agressieve en zich zeer superieur voelende „vikingen",[2]) en het is dan ook buitengewoon typerend, dat de bewoners van Tonga, die als de grootste agressoren van Polynesië bekend staan, alleen naar de stamvergadering gingen, om de bevelen van de vorst in ontvangst te nemen, terwijl bij dergelijke gelegenheden elders in Polynesië volkswil en publieke opinie nog wèl een rol speelden. De cultuurhistorische wortelen van de Afrikaanse koninkrijken zijn wijdvertakt en moeilijk aan het licht te brengen. Dat er met oude veroveringsstaten verbanden bestaan, staat echter wel vast, terwijl er ook „Überschichtung" van veenomaden over landbouwers heeft plaats gevonden los van invloeden van een „Hochkultur", zelfs in historische tijd: de stichting van het Sokotorijk.[3])

De belangrijkste godsdiensthistorische conclusie, die men uit het

---

pp. 159–169 en R. Piddington, *An introduction to social anthropology*, vol. I, 1950, pp. 190–193, 274sqq., zodat men van een constitutioneel koningschap kan spreken.

[1]) P. Radin, *The story of the American Indian*², 1944, p. 218. De vraag, waarom alleen de Natchez en niet de naburige Creek, Choctaw etc. deze erfenis hebben bewaard, laat zich niet meer beantwoorden.

[2]) W. E. Mühlmann, l.c., p. 109 en passim.

[3]) J. E. Lips, l.c., p. 520 sq. Vgl. S. Lagercrantz, *The sacral king in Africa.* Ethnos, 1944, p. 140: „It may now be considered fully proved that the customs pertaining to the sacral kingship are not indigenous to Africa."

ethnographisch materiaal kan trekken met betrekking tot het in dit artikel gestelde probleem is wel, dat – evenmin als in de culturen der primitieve volken ,,alles religieus'' is, zoals van phaenomenologische zijde, o.a. door Van der Leeuw herhaaldelijk wordt gesuggereerd – primitief leiderschap en sacraal koningschap allesbehalve identiek zijn. Van een werkelijk sacraal koningschap, waarbij de persoon van de vorst heilig en van goddelijke makelij is, is slechts sprake in die culturen, die min of meer aan de rand van de primitieve wereld staan, die differentiatie van beroepen en standen kennen, die steden of stadsachtige nederzettingen kennen (,,Alle Hochkultur ist Stadtkultur'', zegt Rüstow),[1]) maar vooral: die berusten op geweld en superioriteitsbesef. Wanneer wij dan tenslotte ook de vraag naar de verhouding van religie en politiek leiderschap gaan stellen, dan mag niet gevraagd worden, waarom het politieke leiderschap religieus van karakter is, maar waarom dit leiderschap eventueel religieus gekwalificeerd kan worden. Zelfs het op ,,Überschichtung'' berustende leiderschap in Buin is niet religieus.

Bij een poging tot summiere en onvolledige analyse van genoemde verhouding kan het volgende worden gezegd. ,,Le rôle primordial de la culture est d'assurer l'existence du groupe comme groupe; et donc de substituer... l'organisation au hasard''.[2]) Hierbij moet worden aangetekend, dat deze ,,existence'' een mènselijk bestaan is, dat niet alleen met biologische termen kan worden omschreven. Wil de groep als groep bestaan, dan doen er zich omstandigheden voor, waarin het duidelijk is, dat de groep zichzelf niet kan hanteren. In een oorlog en bij een onderlinge twist is de eenheid van de groep niet zonder meer gegeven, maar moet worden gerealiseerd en wel concreet gerealiseerd. Kan bij vele gelegenheden onderling overleg al spoedig leiden tot de eenheid der publieke opinie, in omstandigheden als de genoemde komt de gemeenschap als zodanig aan de grens van haar mogelijkheden en is zij gedwongen om een oplossing te zoeken, die gedeeltelijk buiten het gemeenschappelijke ligt. Een van de oplossingen is, de veelkoppigheid om te zetten in eenhoofdigheid: de politieke leider, de man ,,die voor de anderen denkt'' (*isumataq*) en ,,die verenigt'' (*uilikande*). In dit geval – anders dan b.v. bij een raad van oudsten – representeert één individu de gemeenschap, in geval van oorlog vóór haar (de gemeenschap) zelf, in geval van onderlinge twist tégen haar-

[1]) Al. Rüstow, l.c., p. 262.

[2]) Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 49.

zelf, in beide gevallen ten behoeve van haarzelf.[1]) Dit betekent, dat alle individuen van de groep aan één individu voor kortere of langere tijd en in meer of mindere mate een gedeelte van hun zelfbeschikkingsrecht afstaan, hem „de grootste helft'' van de macht geven. Zij géven en hij néémt die macht op grond van de menselijke ongelijkheid, omdat hij boven hen uitsteekt, hetzij in kracht, hetzij in wijsheid, hetzij in religieuze kennis etc. Wanneer de menselijke gemeenschap alleen gebaseerd was op deze natuurlijke ongelijkheid, zou er geen innerlijke spanning binnen de groep bestaan: bij bepaalde in groepen levende dieren staat, nadat de krachtsverhoudingen eenmaal gemeten en vastgesteld zijn, de hiërarchie vast. De mens kent echter, zoals uit onze inleiding bleek, het gelijkheidsbeginsel. Krachtens dit beginsel wordt in alle culturen met verschillende middelen de macht van de leider beteugeld en afgeremd: publieke opinie, stamraad, „Altersklassen'', min of meer geheime genootschappen en derg.

In vele culturen krijgt en houdt men deze spanning tussen gelijkheid en ongelijkheid onder contrôle zonder „hulp van buiten'', zonder religieuze sancties. De Nabikwara leveren hiervoor een goed voorbeeld: de vrij uitgebreide bevoegdheden en voordelen van het leiderschap worden gecompenseerd door de vrijheid hem geschenken af te troggelen èn hem in de steek te laten en hem dusdoende tot de staat der gelijkheid te degraderen. En bij andere stammen is de leider slechts een „big man'', een voorman, die au fond alleen maar spreekbuis der zede, uitvoerder van de gemeenschapsbesluiten is. Van enig verband met religie is in beide gevallen geen sprake. Toch heeft dikwijls de politieke leider in meerdere of mindere mate religieuze associaties, zelfs betrekkelijk dikwijls, zoals Lowie opmerkt. Tot op zekere hoogte mag men dus spreken van een bepaalde correlatie tussen religie en politiek leiderschap. Daarvoor zijn oorzaken aan te wijzen.

Religie ontstaat daar, waar de mens aan de grens van zijn bestaan komt, waar hij zijn eigen ontoereikendheid beseft. Malinowski's bekende uitspraak „Magic and ritual and religion step in only where knowledge fails'' is in zoverre onjuist, dat het niet om een tekort aan kennis, maar om een existentiële ontoereikendheid gaat, maar zij kan na deze correctie worden overgenomen. De Eskimo, die voor het

---

[1]) Hier en elders is geen sprake van een hypostasering van „de Groep''. Op dit punt heeft Lévi-Strauss er terecht de nadruk op gelegd, dat „le contrat social'', onromantisch opgevat, niet een mythe is, maar behoort tot „culture's raw materials'': *Trans. New York Ac. Sc.*, II, 7, p. 28.

raadsel van het wegblijven der zeehonden en een dreigende hongersnood staat, de Calvinist, die in zondebesef siddert voor het Oordeel, de mysticus, die gefascineerd staat voor de eeuwigheid van het Al-Ene – zij allen ervaren de menselijke ontoereikendheid. De mens, die krachtens zijn wezen alleen op de wereld kan leven, wanneer hij die wereld verovert en onder contrôle brengt, ervaart in grenssituaties, dat hij slechts een gedeelte van die wereld onder contrôle kan brengen en dat hij steeds weer stoot op de grens, waar zijn territoir raakt aan dat van heilige Machten. Die grens vindt de mens niet alleen in de wereld. Ook in zichzelf stoot hij op machten, die buiten zijn bereik liggen: men denke slechts aan de zielsvoorstellingen. Hetzelfde geldt voor de mens als sociaal wezen. Hij stoot ook op de grenzen van de gemeenschap, waarin hij leeft, de gemeenschap, waarvan hij deel uitmaakt en die hem toch „te boven gaat". Hij kan dit sacrale grenskarakter van zijn gemeenschap ervaren in een heilige totemvoorouder, in een bundel heilige voorwerpen, die worden bewaard in de tent van het opperhoofd, in de mythen, de taboe's – ook in zijn sociale aspecten raakt het menselijk leven altijd aan het Heilige.[1]) Durkheim en zijn school mogen overdreven hebben, uit hun werk is in ieder geval gebleken, dat ook de gemeenschap religieuze aspecten heeft. Het laat zich dan ook begrijpen, dat de politieke leider als representant van de gemeenschap religieuze aspecten kan hebben. Kàn hebben – zoals het ene individu in een bepaalde situatie niet religieus reageert, waar het andere individu dat wel doet, zo kan de ene cultuur het leiderschap in de religieuze sfeer trekken, waar de andere cultuur dat niet doet. Intussen raakt het politieke leiderschap gemakkelijk aan de religie. Het feit, dat de leider er is, is immers het bewijs, dat de gemeenschap als zodanig aan de grens van zijn mogelijkheden is gekomen. Hij kan ten behoeve van de groep offeren en voor-bede doen. Hij kan optreden als de incarnatie van de religieuze sancties, die de groep tegen zichzelf beschermen, zoals bij de uiterst individualistische Nuer, waar alleen een priester, ook al heet hij „leopard-skin-*chief*", bij onderlinge twist ervoor kan zorgen, dat de toch al los samenhangende groep niet helemaal uit elkaar valt.[2]) Zijn woning kan asyl, heilig centrum, zijn. Hij is de verpersoonlijking van de grens van de gemeenschap en vertegenwoordigt die gemeenschap

[1]) Vgl. M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard, l.c., pp. 16–22.

[2]) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, 1940, p. 172sqq. Het laat zich begrijpen, dat in vele individualistische culturen, zoals de Nuer, Ciga, Ojibwa en Eskimo, de minimale politieke autoriteit, die men kent, in handen van religieuze functionarissen is.

„op de grens". „Thus secular merges with spiritual superiority".[1]) De religie sanctionneert zijn gezag.

Dat is ook het geval bij de Natchez, in Polynesië en in Afrika, maar de aard van de religieuze sanctie is hier principiëel gewijzigd. Dit houdt direct verband met het feit, dat ook de politiek functionele structuur van het leiderschap in deze vorstendommen principiëel van andere aard is dan bij de overige primitieve samenlevingen. In deze laatste is de leider de paradoxale verbinding van gelijkheid en ongelijkheid, maar op de basis van gelijkheid, binnen één allen gelijkelijk omvattend stamverband. In de overheersingsstaten is de koning de vertegenwoordiger der ongelijkheid, de exponent van de heersersgroep of van het geweld zonder meer. Hij is geen leider, maar heerser, omdat er niet van één, maar van twee groepen sprake is – in al deze staten zijn dan ook standen te vinden. De heersersgroep voelt zich „anders" dan de overwonnenen, en dit „anders" wordt als vanzelf tot een „ganz Anderes". Uit de mythen van Tahiti blijkt, dat de veroverende Jung-Polynesiër zich goden voelden tegenover de mensen, d.w.z. de overwonnen Alt-Polynesiër.[2]) Nu is het bekend, dat talloze volken zichzelf „mensen" noemen in tegenstelling met de omwonende stammen, maar om zichzelf goddelijk te noemen, moet men een veroveraar zijn. Tsjaka, de Napoleon of Djengis Khan van Zuid-Afrika, die aan het hoofd van zijn Zoeloes een even wreed als intelligent schrikbewind uitoefende, verjoeg uit zijn land alle regenmakers, omdat, naar zijn zeggen „only he could control the heavens"! Alleen het brute geweld, waarmee een mens een ander mens kan onderdrukken en hem naar believen kan doden dan wel laten leven, geeft het gevoel van superioriteit en almacht, dat bovenmenselijk is. Alle andere vormen van macht zijn afgeleid: prestige, voedselsurplus, magie en ook het „geld", dat in sommige culturen tot machtsstrijd leidt, zijn uiteindelijk symbolen, die de machtsdrift indirect en min of meer gesublimeerd bevredigen. Alleen het physieke geweld is direct, onvoorwaardelijk en absoluut – het schept de onoverbrugbare kloof tussen leven en dood. Physiek geweld kan ver-*niet*-igen en daardoor kan de geweldenaar zich *al*-machtig voelen. In overheersingsstaten heet de koning dan ook veroveraar en heeft hij het beschikkingsrecht over leven en dood. De troonsbestijging in Oeganda heet zeer typerend „eating Uganda"[3]) en vereist vele mensenoffers.

---

[1]) R. Lowie, l.c., p. 331.
[2]) W. E. Mühlmann, l.c., p. 44–58, 65.
[3]) J. Roscoe, *The Baganda*, 1911, p. 193sqq.

Daarom is de goddelijke koning ook een principiëel andere figuur dan andere heilige mannen, zoals de priester of de profeet. De laatsten vertegenwoordigen in eerste instantie een bovenmenselijke macht, ook al kunnen zij in laatste instantie, zoals de genoemde sjamanen der Ojibwa, deze macht in tussenmenselijke verhoudingen menselijk gebruiken dan wel misbruiken. De goddelijke koning representeert echter in eerste instantie een op physiek geweld steunende mensenmacht als ware deze bovenmenselijk, ook al kan in laatste instantie deze macht in een constitutioneel koningschap worden gemitigeerd en gesymboliseerd. Voltaire heeft in zoverre dan ook stellig gelijk: „le premier qui fut roi, fut un soldat heureux". Veroveraars zijn krijgers en krijgers zijn ondenkbaar zonder een aanvoerder. De succesrijke aanvoerder wordt de held, de superieure en goddelijke held, met wie al zijn volgelingen zich kunnen identificeren tegenover de minderwaardige overwonnenen. De sacrale koning is leider op de basis der absolute ongelijkheid, die het geweld schept. Bij Homerus, waar de koningen ook goddelijk zijn – de Myceners waren veroveraars –, heten de goden dan ook οἱ κρειττονες. In zijn religie komt de mens tot de erkenning van bovenmenselijke macht(en), die hij goddelijk noemt. Grijpt hij zelf de macht, dan is hij zelf goddelijk. Maar deze goddelijke macht is in wezen menselijk, al te menselijk, gebaseerd als zij is op geweld. De Joekoen, die zelf een autocratische en sacrale koning hebben, blijken min of meer bewust een bijzonder fijne neus te hebben voor deze „menschlich-allzumenschliche" achtergrond van het sacrale koningschap. Een van hun bekendste spreekwoorden luidt: „De macht van de koning overtreft die van God", want, zo zeggen zij, een man kan zich de toorn van God op de hals halen en in leven blijven, maar wanneer een man de toorn van de koning opwekt, sterft hij nog diezelfde dag.[1]) Daarmee is het beslissende nuance-verschil tussen de goddelijkheid van een god en die van een koning onthullend geformuleerd.

Het primaire motief van het sacrale koningschap – waarbij het een kwestie van graad is, of de koning god, godenzoon of eenvoudig goddelijk is – is dus een op physiek geweld berustende, religieuze megalomanie. Is in de andere primitieve culturen het politieke leiderschap allereerst de uitdrukking van het feit, dat de menselijke gemeenschap aan de eigen grenzen van ontoereikendheid en machteloosheid komt, in de overheersingsstaten is de koning de uitdrukking van menselijke

---

[1]) C. K. Meek, *A Sudanese kingdom*, 1931, p. 122.

almacht, die met geweld de grenzen van gemeenschap en mens-zijn heeft overschreden. Wanneer Rüstow hier spreekt van een sociale zondeval en erop wijst, dat de purperen koningsmantel de kleur heeft van bloed, dan spreekt hij een al te emotioneel waardeoordeel uit, maar heeft in zoverre psychologisch gelijk, als hier sprake is van de wil om als God (Genesis), om een „Übermensch" (Nietzsche) te zijn. Bij dit primaire motief voegt zich echter een tweede. De veroveraar en/of heerser kan nooit geheel ontkomen aan de noodzaak „das Maximum durch das Optimum der Herrschaft zu ersetzen".[1]) Men kan de overwonnenen niet ad libitum et ad infinitum uitbuiten, zonder een grens te naderen, bij overschrijding waarvan men de tak doorzaagt, waarop men zelf zit. En een heersersgroep zonder een overheerste groep heerst niet meer. De overwonnen bevolking moet daarom althans minimaal in de veroveraarsgemeenschap worden geintegreerd. Er moet een minimum aan gelijkheid worden gerealiseerd, maar op basis van... ongelijkheid. Dat betekent, dat de koning de exponent moet zijn van een eenheid, die berust op gespletenheid, een eenheid, die dus geen eenheid is. Wat echter op het eigenlijke vlak der realiteit een onmogelijkheid is, is mogelijk op het oneigenlijke vlak van het symbool, zoals de dieptepsychologie heeft aangetoond. Vooral het religieuze symbool is een „vereinigendes Symbol" (Jung) en wat bij de mensen onmogelijk is, is mogelijk bij god en de goddelijke koning. Hoe groter de spanningen en tegenstellingen zijn, die het symbool moet verenigen, des te absoluter, d.w.z. sacraler moet het symbool in zijn sanctionnerende functie zijn. Daarom is de sacrale koning het symbool, dat de staat „im Innersten zusammenhält". Dit komt zeer concreet tot uitdrukking in het feit, dat zowel in Afrika als Polynesië (en waarschijnlijk ook bij de Natchez, maar onze gegevens over hun cultuur zijn schaars en onvolledig) de koning de conditio sine qua non is van de vruchtbaarheid van de bodem. Ook andere levensvoorwaarden zijn van hem afhankelijk. Hij is het heil der staat. In de andere culturen zorgden politieke leiders, sjamanen, regenmakers voor het welzijn der gemeenschap, de koning *is* het heil. Aan hoog en laag wordt in Polynesië ingescherpt, dat de vorst „de berg" is, d.w.z. het centrum, van „het land, dat U baarde".[2]) Zo symboliseert men een religieuze gelijkheid op de basis van een feitelijke ongelijkheid. Ook bij andere culturen was – zoals reeds gezegd – de politieke leider de uitdrukking van een spanning tussen gelijkheid

[1]) Al. Rüstow, l.c., p. 104.
[2]) W. E. Mühlmann, l.c., p. 37.

en ongelijkheid. Maar in de overheersingstaten is deze spanning over-spannen en gepolariseerd. Daarom beweegt het sacrale koningschap zich ook tussen uitersten. Aan de ene kant vindt men despoten, aan de andere kant koningen, die ,,alleen maar symbool'' zijn en in politicis slechts schertsfiguren, die minder in te brengen hebben dan een voorman bij de Bosjesmannen. Het religieuze symbool, i.c. het sacraal karakter van het koningschap, is altijd een synthese op het vlak van het oneigenlijke, terwijl in de werkelijkheid de gepolariseerde spanningen zich laten gelden in al hun intensiteit.

In de werkelijkheid wordt de feitelijke macht van de koning in eerste instantie bepaald door de groep, waartoe hij zelf behoort: de overwinnaars, temidden waarvan hij uiteindelijk slechts primus inter pares is, zoals de voorman en het opperhoofd dat in hun gemeenschappen zijn. Overal vindt men dan ook in de overheersingsstaten instellingen, met behulp waarvan de heersersgroep de macht van de koning beknot en zijn machtsuitoefening afremt: hofdignitarissen, staatsraad, geheime genootschappen, gouverneurs van provincies enz. Het spreekt wel vanzelf, dat in deze bij de gratie van geweld bestaande groep haat en afgunst jegens de leider niet alleen indirect via dergelijke instellingen tot uitdrukking komen, maar dat dit ook in openlijke agressie geschiedt. In deze staten vindt men dan ook de directe rebellie, de strijd om de troon en de revolutie. ,,Während in den Grossstaaten das Amt des Herrschers ein Ziel des Ehrgeizes war und oft *um den Besitz der Macht* jahrelange Kämpfe entstanden, findet sich bei einfachen Stammesgemeinwesen nicht selten eine Scheu vor der Übernahme der Verantwortung'', heet het van de Afrikaanse politieke systemen.[1]) Ook hier ziet men, hoe de innerlijke tegenstellingen, die in het symbool worden verenigd, bij ,,Überlagerungsherrschaft'' zo groot worden, dat ze als uitersten aan het licht komen. Typerend hiervoor is ook een geritualiseerde uitbarsting van agressiviteit in het kroningsceremoniëel van vele Afrikaanse staten: wanneer een koning gestorven is, breekt er tijdens het interregnum een vloedgolf van allerminst geritualiseerde bandeloosheid en vernielzucht los, en wanneer dan de nieuwe koning de troon bestijgt, heeft men het rituele recht, hem te slaan en te bespuwen[2]) – de laatste kans om zich op de heerser als mens te wreken, voordat hij goddelijk en onaantastbaar wordt. Een vergelijking tussen deze agressieve licentie en de sexuele promiscuïteit, die men bij andere

[1]) D. Westermann, l.c., p. 24.
[2]) l.c., p. 41.

crises en overgangstijden aantreft, is bijzonder verhelderend. Hoe dit zij – uit het bovenstaande blijkt duidelijk, hoe de paradoxale, innerlijke spanning van het politieke leiderschap in deze staten verkeerd is in de polarisatie der uitersten van het absolute en sacrale koningschap. Dit neemt uiteraard niet weg, dat in de loop der geschiedenis de tegenstellingen kùnnen worden gemitigeerd, zodat een dergelijke staat tot een in hoge mate geïntegreerde eenheid kan worden en het absolute koningschap tot een ,,constitutioneel" koningschap, zoals dat tot op zekere hoogte het geval was in het Ashanti-rijk en vele Polynesische vorstendommen.

Dat er niettemin machtsspanningen blijven bestaan, blijkt ook uit de verhouding van ,,kerk en staat": in het Polynesische Tonga-vorstendom[1]) zo goed als in de Afrikaanse koninkrijken Oeganda[2]) en Dahomey[3]) kent men deze taakverdeling. Bij de Yokoet troffen wij die ook aan, maar in deze cultuur was er, evenals op de Trobriand-eilanden, waar men ook een verdeling van de wereldlijke en geestelijke autoriteit vindt, sprake van samenwerking. Het is typerend voor de innerlijke gespletenheid der overheersingsstaten, dat de koning in Afrika een officiële functionaris heeft, die toezicht moet houden op de cultus en op de priesters, een ,,Kultusministerium" dus, dat uitdrukking is van een latente ,,Kulturkampf". Ook hier blijkt, dat het religieus symbool de werkelijkheid slechts gedeeltelijk kan sublimeren en beheersen: de politieke macht van de koning wordt door zijn goddelijkheid niet opgeheven, de religieuze functie van de priesters vormt geen beletsel voor politieke intrigue.

Er is één verschijnsel uit de eenvoudiger culturen, dat wij in deze overheersingsstaten niet terugvinden: het zuiver wereldlijk politieke leiderschap. De koning is in deze staten altijd van goddelijke makelij. Buin levert een zeer verhelderend voorbeeld van een overgangsverschijnsel. Daar ontwikkelde zich door ,,Überschichtung" een politiek leiderschap, dat sterk despotische kenmerken heeft. Het grote opperhoofd laat zelfs mensen doden, maar... deze mensen worden niet gedood ,,to invigorate the king", zoals bij de Baganda, maar als offers aan de persoonlijke oorlogsgod van het opperhoofd. Men laat het heil nog in de hemel en haalt het niet op aarde in de vorm van een goddelijke koning. Dit stemt geheel overeen met het feit, dat men in de Buin-samenleving ,,hemel" en ,,aarde", overwinnaars en overwonne-

---

1) R. W. Williamson, *The social and political system of Central Polynesia*, 1924, p. 418sq.
2) J. Roscoe, l.c., p. 276.
3) G. Parrinder, *West African religion*, 1949, p. 87.

nen, niet absoluut kon scheiden. De eersten hadden de laatsten zó nodig, dat zij in plaats van een ,,Despotie gemildert durch Meuchelmord'' genoegen moesten nemen met despotie, verzacht door geschenken. Het opperhoofd kon zich tegenover zijn onderdanen veel permitteren, maar hij moest iedere inbreuk ,,financiëel'' compenseren. Hier laat zich het reciprociteitsprincipe tussen overwinnaars en overwonnenen weer gelden en een heerser, die zijn heerschappij koopt, kan zich niet goddelijk voelen. De sanctie van zijn heerschappij ligt niet meer in hemzelf, maar in zijn god, die overigens de god is van het physieke geweld. Daar waar, zoals in de overige overheersingsstaten, de overwinnaars zelf konden bepalen, in hoeverre zij de overwonnenen in hun staat wilden opnemen, is de koning altijd op de een of andere wijze sacraal, omdat de overwinnaar een cultuurpyramide – de term is van Rüstow – kan opbouwen, waarvan de top bij wijze van spreken in de hemel reikt. Op Buin ontbraken daartoe de demografische, economische en technische voorwaarden. Niettemin staan mensenoffers aan de persoonlijke oorlogsgod van het Hoofd structureel héél dicht bij mensenoffers aan een koning, die zoon of schoonzoon (Ganda) is van een god.

Intussen kan men zich afvragen, of het miniem verschil tussen Buin aan de ene, en Polynesië, Afrika en Natchez aan de andere kant, ook een historische oorzaak heeft. Hocart heeft in zijn beroemde werk over het koningschap niet zonder argumenten de stelling verdedigd, dat het sacrale koningschap overal ter wereld één gemeenschappelijk historische oorsprong heeft.[1]) Er zijn frappante overeenkomsten. Overal waar de koning goddelijk is, heet de koning veroveraar (al vat Hocart dit veel te weinig politiek en veel te geestelijk op), heeft hij nauwe betrekkingen met de Zon en met een heilig vuur, garandeert hij de vruchtbaarheid van mensen, vee en koren. Weliswaar vindt men de koningsmoord alleen in Afrika en vermoedelijk ook bij de oude Pruisen,[2]) maar daartegenover staat, dat men in Polynesië bij misoogst de vorst afzette, zoals Hocart vertelt. Hoe dit ook moge zijn, historische relaties doen niet af of toe aan de functionele betekenis van de correlatieve spanning tussen gelijkheid en ongelijkheid, wel of niet gepolariseerd door verovering en geweld, zoals die in dit artikel al te summier werd beschreven. Godsdienst-

---

[1]) Vgl. A. M. Hocart, *Kingship*, 1927, die zeer belangrijke feiten en analyses geeft van het koningschap, maar die de betekenis van het koningschap overschat en wiens suggestie, dat er in de mensheidsgeschiedenis geen goden zonder koningen geweest zouden zijn, beslist onjuist is.

[2]) R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft*, IV, S. 171.

wetenschappelijk kan men in ieder geval vaststellen, dat een godsdienstphaenomenologische schets van het koningschap, zoals Van der Leeuw die bijvoorbeeld geeft,[1]) scheefgetrokken is, omdat daarin noch met sociologische en sociaal-psychologische, noch met historische factoren rekening wordt gehouden.

De wil tot gelijkheid en de wil tot ongelijkheid staan in onderlinge spanning achter de politieke organisaties der mensen. Wellicht lijken dit bleek abstracte begrippen. Toch zijn het in werkelijkheid zeer reële, sterke, dramatische drijfveren van het menselijk gedrag. Welk een wereld van verschil er tussen deze beide polen van het menselijk gedrag ligt, moge blijken uit drie voorbeelden, waarvan het eerste laat zien, hoe een politieke leider kan zijn, wanneer de gelijkheidsnorm binnen een gemeenschap praevaleert, en waarvan het tweede en derde tonen, waartoe een tot norm geworden ongelijkheid kan leiden in een door geweld gespleten staat. Bij de Winnebago Indianen, die allesbehalve gespeend zijn van agressiviteit en die hun zoons aansporen, om niet in het dorp, maar op het oorlogspad te sterven,[2]) heet het niettemin van het opperhoofd in Radin's vertaling: ,,It is the duty of the chief to ward off all evils. This is one of their missions in life. They preach only what is good. 'Chief', they used to say to him, 'try to do something for your people. Try to accomplish something difficult for them. Try to accomplish something difficult for your village. If you accomplish such a thing for the benefit of your people, they will look up to you and respect you. Have pity on your people and love them... You are a chief. Do some good for your people. In that way you will show that you are a chief. 'Our chief', they will all call you. The children that see you will call you chief. If you are good to your people, they will show their respect by being bashful in your presence... So, at all times, do as a chief ought to do''.[3]) Bij de kroning van de koning der Ganda daarentegen, spreekt de vorst in het kader van een uitgebreid weder-geboorte-ceremonieel, dat zeer kenmerkend ,,the eating of the country'' heet en waarbij ettelijke mensen worden gedood, de volgende woorden: ,,I am the king, to live longer than my ancestors, to rule the nations, and to put down rebellion!''[4]) En van de koning der Natchez vertelt Charlevoix in 1872: ,,The great chief of the Natchez bears the name of Sun; and

---

[1]) G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, S. 96ff.
[2]) P. Radin, *The Winnebago tribe*, l.c., p. 167.
[3]) l.c., p. 320sq.
[4]) J. Roscoe, l.c., p. 194.

it is always, as among the Hurons, the son of the woman who is nearest related to him that succeeds him. They give this woman the title of woman chief... She has also, as well as the great chief, the power of life and death. As soon as anyone has had the misfortune to displease either of them, they order their guards, whom they call *allouez*, to kill him. 'Go and rid me of that dog,' they say; and they are immediately obeyed."[1])

In de psychologie van het individu kent men het in-zichzelf-gespleten-zijn, dat men neurose noemt en dat een niet aangepaste toespitsing is van de menselijke gespletenheid überhaupt. Daarom symboliseert de neuroticus meer dan zijn normale medemensen, en daarom zijn bij hem óók de doorbraken van zijn driftleven heviger en ongecontroleerder – geest en drift worden gepolariseerd. Hoewel men zich met vergelijkingen tussen individuele en sociale psychologie in acht moet nemen, kan evenmin worden ontkend, dat er overeenkomsten bestaan. Ook in de menselijke gemeenschap is er innerlijke spanning, die wordt gepolariseerd in de overheersingsstaten door middel van geweld. Afgezien van de interessante problematiek van het sadomasochisme in dit verband, kan men constateren, dat in deze staten de symbolische sublimatie geïntensifieerd wordt tot een vergoddelijking van de koning, terwijl anderzijds het driftleven, zoals hierboven werd beschreven, in sterke agressiviteit en bloed-dorst doorbreekt. Om Jung te variëren: al het menselijke heeft een onderkant en een bovenkant. In de heersersstaten is er een extra grote kloof tussen beide ontstaan. Het is typerend voor de mens, dat in politicis deze bovenkant tot uitdrukking komt in een goddelijke koning,[2]) de onderkant in „homo homini lupus". En nog typerender is, dat „Hochkultur" blijkbaar zonder deze splitsing der uitersten niet kan ontstaan. Het raadsel van de mens, die deel heeft aan drift en aan geest, die tussen deze twee polen van zijn bestaan steeds weer dit raadsel tracht op te lossen, vindt men ook achter politiek leiderschap en sacraal koningschap.

---

[1]) J. R. Swanton, *Indian tribes of the Lower Mississipi Valley and adjacent coast of the Gulf of Mexico*, l.c. p. 101.

[2]) H. G. Baynes, *On the psychological origins of kingship*, Folkloré 47 (1936), p. 74 sqq., ziet alleen maar de secundaire bovenkant (integratie), niet de primaire desintegratie.

HET GEBRUIK EN DE BETEKENIS VAN DE UITDRUKKING „DE ZOON DES MENSEN" IN HET EVANGELIE VAN JOHANNES

DOOR

CH. DE BEUS

Haarlem (Overveen)

Over de betekenis en de herkomst van de uitdrukking „de Zoon des Mensen" in de Synoptische Evangeliën schreven wij een artikel dat in het Nederl. Theol. Tijdschrift van Juni 1955 gepubliceerd werd. Wij willen beginnen met de conclusies te vermelden, waartoe wij in deze voorstudie meenden te moeten komen.

Jezus moet deze titel ontleend hebben aan Dan.7:13, hetgeen volgt uit Matth.24:30 (Marc. 13:26, Luc.21:27) en Matth.26:64 (Marc.14:62). In Matth.26:64 (en par) herinneren de woorden „de Zoon des Mensen, komende op de wolken des hemels aan עִם עֲנָנֵי שְׁמַיָּא כְּבַר אֱנָשׁ אָתֵה הֲוָה in Dan.7:13 en zijn verbonden met καθημενον ἐκ δεξιων της δυναμεως uit Ps.109:1.[1]) In Matth.24:30 (Marc.13:26, Luc.21:27) vinden we dezelfde uitspraken die aan Dan.7:13 herinneren. Hierin moet de sleutel liggen voor het verstaan van de uitdrukking „de Zoon des Mensen" in Jezus' mond. Jezus moet deze titel *principieel* in eschatologische zin opgevat hebben. Hij gebruikt de titel ook in niet-eschatologische verbanden; hieruit behoeft niet te volgen dat Jezus ook nog andere inhouden aan deze titel, die bij de Synoptici alleen als zelfbetiteling in Jezus' mond voorkomt, heeft gegeven. Zo achten wij het niet juist te menen dat Jezus de gedachte van de lijdende Knecht des Heren met de titel Zoon des Mensen verbonden heeft gedacht,[2]) omdat Hij de laatste vele malen gebruikt in

---

[1]) In Marc.12:62: ἐκ δεξιων καθημενον της δυναμεως; in LXX: εἰπεν ὁ κυριος τῳ κυριῳ μου: καθου ἐκ δεξιων μου . . .

[2]) Aldus bij T. W. Manson in *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1931 en *The Son of Man, Enoch and the Gospels*, art. in: The John Rylands Libr., Vol. 32 nr. 2, 1950. Er zijn inderdaad plaatsen die met elkaar de indruk wekken dat Jezus zijn taak in verband heeft gezien met de èbèd Jahwe in Deuterojesaja. Wij kunnen meegaan met de conclusie, waartoe Jeremias komt in zijn art. παις in Th.W.B.V. (S. 711) en die aldus luidt: Jezus heeft zeer waarschijnlijk de sleutel voor de *noodzakelijkheid* en de *zin* van zijn lijden in Jes.53 gevonden. Het is echter opmerkelijk, dat Jezus zichzelf nooit e.v. Knecht des Heren genoemd heeft. Wij menen dat er geen reden is aan te nemen, dat Jezus tussen beide titels: Zoon des Mensen en Knecht des Heren, verband gelegd heeft. Beide uitdrukkingen dragen andere inhouden. Bovendien is het in strijd met de wijze waarop de Jood bijbelse woorden hanteert. De Joodse midrasj heeft ons geleerd, dat een bijbeltekst die een gedachte

uitspraken over het lijden. Door het gebruik van de titel Zoon des Mensen heeft Jezus zijn aardse verschijning gestempeld als een aan zijn eschatologische wederkomst voorafgaand komen.

Op grond van de duidelijk in de Syn. Evangeliën aanwijsbare correlatie tussen het begrip „Koninkrijk Gods" en „de Zoon des Mensen" is Jezus' optreden in de staat van zijn menselijkheid een vóórverschijnen in het als eindtijd opgevat heden, zoals de komst van het Koninkrijk Gods in de persoon en het werk van Christus de Vorauswirkung is van het in heerlijkheid komende Koninkrijk Gods. In het licht van deze correlatie wordt het verschijnsel van de conflatie van Koninkrijk Gods – Zoon des Mensen geheel verklaard.

De uitdrukking „de Zoon des Mensen" bevat echter ook nog een andere zin: aannemend dat Jezus in het Aramees bar naasja heeft gebruikt en dit als aanduiding van „mens" (met of zonder lidwoord) gehoord en opgevat kan worden door de Aramees sprekende Joden, leidt tot de gedachte, dat in deze naam de bovenmenselijke, „transcendente", inhoud, aan Daniël ontleend, geheel buiten het gezichtsveld kan blijven bij degenen, die deze titel uit Jezus' mond hoorden, al moet tevens aangenomen worden, dat, althans in apocalyptische kringen, „Zoon des Mensen" als Messiaanse titel in Jezus' dagen bekend moet zijn geweest.

Wij hebben gemeend dat er gewichtige gronden zijn om aan te nemen dat „Zoon des Mensen" geen *algemeen* bekende en gebruikte Messiastitel is geweest. Tot deze conclusies meenden wij in het bovengenoemde artikel te moeten komen.

Met de resultaten van dit onderzoek willen wij ons nu wenden tot het Evangelie van Joh. om te onderzoeken hoe de uitdrukking „de Zoon des Mensen" daar gebruikt wordt en welke zin daaraan moet worden gehecht.

Er zijn een negental plaatsen waar υἱος τ.ἀ. in het Joh. Ev. voor-

---

uitspreekt welke in een breed verband met andere gedachten of voorstellingen staat, geciteerd kan worden zonder dat dit breder verband in aanmerking wordt genomen. Zie wat Sjöberg over Joodse exegese zegt in *Der Menschensohn im Aeth. Henochbuch* (S. 119), waarbij Doeve zich aansluit, *Jewish Hermeneutics in the Syn. Gospels and the Acts*, Assen 1954 (p. 133). In I Hen. komen uitdrukkingen voor met betrekking tot de daarin genoemde figuur van de Zoon des Mensen, die herinneren aan uitdrukkingen in de hoofdstukken over de èbèd Jahwe in het O.T. („Uitverkorene" Jes.42:1; I Hen. 39:6; 40:5 e.a., „Rechtvaardige" Jes.53:11; I Hen.38:2; 53:6). Dit betekent dan nog niet dat hierbij gedacht moet worden aan een poging om beide voorstellingsreeksen, die in de titels Zoon des Mensen en Knecht des Heren opgesloten liggen met elkaar te *verbinden*. In I Hen. blijkt bijv. niet dat de Zoon des Mensen ook lijden moet. Deze conclusies zijn van belang voor het citeren en het gebruik van oudtestamentische uitdrukkingen en texten in het N. Testament in het algemeen.

komt: 1:51 KΘ verscheidene oudlatijnse en syrische teksten voegen hier ἀπ' ἄρτι in, wat kan wijzen op een verband met Matth. 26:64; in 3:13 lezen KΘ lat. en syr. (ʿ) teksten na ὁ υἱος τ.ἀ.: ὁ ὢν ἐκ του οὐρανου; 3:14; in 5:25 lezen KS 28 al. inplaats van υἱου του θεου: υἱου τ.ἀνθρωπου. In 5:27 staat υἱος ἀνθρ. (de enige plaats waar deze titel zonder lidwoord gebruikt wordt!); 6:27; 6:53; 6:62; 8:28; in 9:35 lezen KΘ en verscheidene oudlatijnse teksten τ.υἱον τ.θεου; 12:23, 34; 13:31. Vergelijken we deze plaatsen met die waar de Zoon des Mensen bij de Syn. voorkomt, dan constateren we in het Joh. Ev. ten aanzien van het gebruik van deze uitdrukking:

1. dat de uitdrukking ongetwijfeld alleen op Jezus doelt, evenals bij de Synoptici.
2. dat Jezus deze titel in verreweg de meeste plaatsen alleen zelf gebruikt (bij de Syn. idem): een schijnbare uitzondering is Joh. 12:32.
3. Jezus gebruikt de titel in het Ev. van Joh. vaak in eschatol. verbanden evenals bij de Syn.
4. Jezus spreekt ook in het Ev. v. Joh. van ὁ υιός τ.ἀνθ (uitgez. 5:27)
5. Jezus legt, evenals als in de Syn. Ev., nergens de betekenis van de titel uit.
6. Jezus gebruikt in het Ev. v. Joh. de term nooit als predikaat, maar als subject. Hij zegt nooit: Ik ben de Zoon des Mensen, zoals Hij zegt: ik ben de ware wijnstok, ik ben de goede Herder –: dit gebruik vinden we ook bij de Syn.

Deze zes punten van overeenstemming in het formeel gebruik van de uitdrukking bij Joh. en de Syn. bewijzen, dat Joh. zich bij het Syn. gebruik van de titel aansloot. Dit is voor ons onderwerp van veel importantie. – Vergelijken we het gebruik van de Zoon des Mensen in het N.T. met de titel παις θεου, dan zien we dat de Ursitz van deze laatste aanduiding, ontleend aan Deuterojesaja, het *Schriftbewijs* is: Verg. I Cor.15:3; Hand.8:32 v.v.; Matth.8:17; Matth.12:18–20; Joh.12:38. Deze plaatsen, waarin èbèd Jahwecitaten gegeven worden, zijn alle uitspraken *óver* Jezus, niet *van* Jezus.[1])

---

[1]) Dit hoéft niet te betekenen dat Jezus zichzelf niet bewust was de Knecht des Heren te zijn. Er zijn allerlei korte aanduidingen die wel degelijk in deze richting wijzen: Marc. 2:20 (Jes.53:8); Marc.9:12 (Jes.53:3 – נִבְזֶה – LXX Θ ἐξουδενωμενος); Luc.11:22 (Jes.53:12 – יְחַלֵּק שָׁלָל – LXX μεριει σκυλα); Marc.10:45 par Matth.20:28 (Jes-53:10); Marc.14:8 (Jes.53:9); Marc.14:61 par. Matth.26:63; Luc.22:37 (Jes. 53:12); Joh.10:11, 15, 17 (Jes.53:10). Deze plaatsen zijn eerder „echoes" van plaatsen uit Deuterojesaja dan Schrift*citaten*, zoals Matth.8:17; 12:18–20; Joh.12:38; Hand.8:32

De titel Zoon des Mensen komt daarentegen alleen voor in uitspraken van Jezus en fungeert niet als Schriftbewijs. Alleen in Hand. 7:56 komt de titel nog voor, maar niet in verband met een bewijs uit de Schrift, zoals b.v. de figuur van de Knecht des Heren uit Jes. 53 in Hand. 8:32 als Schriftbewijs fungeert. Men krijgt de indruk dat de titel na de Hemelvaart in het kerugmatisch spreken der oudste gemeente niet in gebruik was, wat natuurlijk niet betekent dat het onbekend was. Men moet geweten hebben dat Jezus hem gebruikte. Dit volgt uit het veelvuldig voorkomen ervan in de Evangeliën.

Het gebruik, dat hij van de titel volgens de Syn. maakte, wijst erop, dat hij zichzelf hierin op een bepaalde wijze *objectiveren* wilde. Deze objectivering hangt samen met zijn ambtsbewustzijn, – zo ge wilt – met zijn Messiasbewustzijn. Wat hij zegt en werkt, dat doet hij niet als die toevallige mens, die Jezus van Nazareth heet, maar als degene die staat en werkt onder een goddelijke opdracht en handelt uit exousia. Hij weet zich geroepen om de wil des Vaders te doen. In dit bewustzijn levend, daaruit sprekend en handelend, ligt daarom in het gebruik van de titel Zoon des Mensen opgesloten zijn volmacht, door God hem gegeven. Indien het juist is dat de titel Zoon des Mensen bij de Syn. ontleend is aan Dan. 7:13, en, naar zijn principiële inhoud, in eschatologische zin verstaan moet worden, willen we overwegen of, gezien de zeer duidelijke overeenstemmingen in het gebruik van de titel tussen Syn. en Joh., ook naar de inhoud verband gezien moet worden tussen de titel Zoon des Mensen bij de Syn. en bij Joh.

Voordat wij verder gaan moeten wij echter aandacht schenken aan de vraag of in verband met de titel de Zoon des Mensen in het Joh. Evangelie (in het voetspoor van Bultmann en anderen[1])) niet rekening moet worden gehouden met de voorstellingen van de Oermens, waarbij de Verlosser de aan hem verwante zielen op aarde bevrijdt uit de gevangenschap aan het lichaam en de stoffelijke wereld. Tegen

---

e.v. zijn. Dit maakt een onderscheid dat niet over het hoofd gezien moet worden. Het is wat anders wanneer een nieuwtestamentisch auteur een Schriftcitaat inleidt met de woorden: „...hetgeen gesproken wordt door de profeet...", dan wanneer hij Jezus oudtestamentische termen of uitdrukkingen laat bezigen. Op dit onderscheid attenderen wij in het gebruik van èbèd Jahwe in het onderwijs van Jezus en in de opmerkingen van de auteurs der evangeliën. Jezus gebruikte wel een uitdrukking of enkele woorden uit een Schriftplaats uit Deuterojesaja, maar hij citeert nooit een Schriftplaats uit de betreffende hoofdstukken van Jesaja volledig; dat doen Matth. en Lucas wèl; zij volgen daarin het gebruik in de oudste gemeente (Hand. 8:32 e.v.).

[1]) R. Bultmann, *Die neuerschlossene Mand. und Manich. Quellen für das Verständnis des Joh. Evangeliums*, art. in Z.N.W. 1925; R. Reitzenstein, *Die Hellenistische Mysterienreligionen und das Christentum*, Leipzig, Berlin 1927.

deze opvatting kunnen verschillende bezwaren ingebracht worden: de Oermensconcepties komen in het Mandeïsme (waarop Bultmann e.a. zich herhaaldelijk beroepen) slechts zeer sporadisch voor. In het Johannesbuch c. 66[1]) is de voorstelling van de nederdalende Verlosser, die wezensverwant is met de ziel die verlost moet worden, duidelijk aanwezig, maar van het Johannesboek staat wel vast dat het later is geschreven dan Ginza en Qolasta.[2]) In ieder geval lange tijd na Jezus' optreden op aarde. In de Ginza L. S. 461, 31 ff. en 559, 29 ff. vinden we uitspraken die in dezelfde richting wijzen; ook Ginza R. S. 241: 24 ff. Maar buiten deze plaatsen is er maar zeer weinig wat hiermee in verband kan worden gebracht. Bultmann gaat in zijn studie („Die neuerschlossene Mandaïsche und Manich. Quellen für das Verständnis des Joh. Evangeliums") van niet minder dan 28 vergelijkingspunten uit, waarin hij overeenstemmingen constateert tussen opvattingen en voorstellingen in het Ev. van Joh. en de literatuur der Mandeeërs en Manicheeërs. Inderdaad zijn er onder deze 28 punten treffende overeenstemmingen. Maar wanneer twee teksten dezelfde woorden gebruiken, behoeven ze nog niet hetzelfde te bedoelen. Wanneer wij de Ginza lezen of het Johannesbuch (dus niet alleen maar de uitgekozen teksten bij Bultmann in het boven bedoelde artikel) dan ademen wij in een ander geestelijk klimaat dan wanneer wij het Ev. van Johannes lezen. Dit zal Bultmann misschien niet ontkennen. Hij meent dan ook dat het Ev. v. Joh. de bedoelde verlossingsmythe alleen maar *„voraussetzt"*.[3]) Historisch fundeert hij deze opvatting door er van uit te gaan, dat de oudste Mandese gemeenschap in Palestina ontstaan en voortgekomen moet zijn uit de aanhangers van Johannes de Doper. Hier wordt echter als „historisch" aangenomen, wat nog niet door historische bewijzen zeker gesteld is. Er is geen enkel bewijs te leveren dat de Mandeeërs in Pales-

---

[1]) Texten met vertalingen van de Mand. lit. van M. Lidzbarski.

[2]) De Ginza moet in veel bestanddelen van oude datum zijn, maar de historische gegevens laten niet toe (zoals Bultmann, Reitzenstein e.a. graag willen) terug te gaan tot de eerste eeuw na Chr. In het Johannesbuch komt de naam Mohammed voor en er wordt daarin allerlei over zijn optreden verteld (c. 22) en Johannes wordt herhaaldelijk met de naam „Jahja" benoemd, wat wijst op Arabische invloed. Dit wijst naar een tijd die valt in de zevende of achtste eeuw. De aanduiding „Jordaan" voor ieder doopwater bij de Mandeeërs was ook in de Syrische kerk bekend, terwijl ook Mandese doopceremoniën met doopgebruiken in deze kerk overeenstemming vertonen. Dit laatste kan wijzen op invloed van de Syrische kerk op de Mand. Er kan echter ook omgekeerd invloed van de Mand. op de Syrische kerk uitgegaan zijn. De figuur van Joh. de Doper in het Johannesbuch wijkt sterk af van de nieuwtestamentische Johannes. De eschatologie ontbreekt er in.

[3]) Bultmann, *Die neuerschl. Man. und Manich. Quellen*, onder III.

tina hebben gewoond en uit de kring van Johannes zijn voortgekomen. Wij erkennen dat hiermee de zaak niet afgedaan is, maar wèl dat hier zéér veel van afhangt ten aanzien van de verhouding van Joh. tot de verlossingsmythe. Indien deze voorstellingen van véél later datum zijn, dan lijkt ons de mening van Percy[1]) veel waarschijnlijker, die deze mythe ziet als een Griekse interpretatie van de christelijke verlossingsvoorstelling, gegroeid op de bodem van platoniserend Alexandrijnse speculaties. In Syrië en Mesopotamië kunnen deze voorstellingen de invloed ondergaan hebben van oosters denken, waardoor andere woorden en andere voorstellingen ontstonden, die evenwel in wezen platonisch zijn. Wij wijzen de opvatting van Bultmann over de herkomst van de titel Zoon des Mensen in het evangelie van Joh. af.

Wij kunnen de vragen rondom de plaats van het 4de Ev. in de oudchristelijke kerk, zijn herkomst en inhoud, hier niet aan de orde stellen. Wij moeten ons beperken tot ons onderwerp: Jezus' gebruik van de titel „de Zoon des Mensen''. Wij wezen op de eschatologische strekking van deze titel bij de Synoptici. Wij wezen op de aansluiting van Joh. in het formeel gebruik van de titel bij de Synoptici. De vraag die wij stelden was of er aanwijzingen zijn waaruit de gevolgtrekking kan worden gemaakt dat Joh. ook in de inhoud van deze titel zich aansluit bij de Synoptici. Daartoe moeten wij de teksten in het Evangelie van Joh. aandachtig onderzoeken. Voordat wij hiertoe overgaan willen wij een algemene opmerking maken over de visie die Johannes in zijn evangelie ons aangaande de persoon van Jezus en zijn werk geeft. In verband hiermee knopen wij aan bij de inzichten van R. Bultmann[2]) en C. H. Dodd.[3]) De eerste heeft in zijn „Theologie des N. Testament'' (S. 384) er op gewezen dat in het evangelie van Johannes het werken van Jezus Christus op de aarde het eschatologische Ereignis is, waarin het oordeel, de κρισις, in het heden verwerkelijkt wordt: „Eben darin ereignet sich das Gericht dasz sich an der Begegnung mit Jesus die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Sehenden und Blinden volzieht (3:19; 9:39)''. Dodd in „The Fourth Gospel'' schrijft: „In this Gospel it is

---

[1]) E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der Joh. Theologie*, Lund 1939 (S. 294).

[2]) *Theologie des N. Testaments* (S. 379), Tüb. 1951. In: Glauben und Verstehen I, Tüb. 1933: *Die Eschatologie des Joh. Evangeliums* en *Die Christologie des N. Testaments; Das Ev. Johannis.*

[3]) C. H. Dodd, *The Fourth Gospel*, Cambridge 1954²; Zie ook: E. Gaugler, *Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums*, in de bundel: Jezus Christus im Zeugnis des H. Schrift und der Kirche, München 1936, S. 56 f.; B. Aebert, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums,* Würzburg 1937, S. 23 ff.

fundamental that the impact of the incarnate Logos upon the world sifts men, and selects, through their actual response, those who are given ἐξουσιαν τεκνα θεου γενεσθαι. From one point of view, indeed, the whole story of the ministry in chs II–XII is a story of sifting and selection which results in the appearance in chs. XIII–XVII of small body of men ,,cleansed'' by Christ's word and united to Him'' (p. 353). Deze opmerkingen zijn voor ons onderwerp belangrijk. Wij kunnen in het 4de Evangelie spreken van ,,vervulde'' eschatologie: in de ontmoeting met Jezus voltrekt zich de scheiding[1]) tussen hen die geloven en die niet geloven. Weliswaar laat Joh. in 3:17 Jezus verklaren dat hij niet gezonden is om de wereld te oordelen (κρινειν) maar toch geschiedt er een oordeel: ,,wie niet gelooft, is reeds veroordeeld, omdat hij niet heeft geloofd in de naam van de eniggeboren Zoon van God'' (3:18). ,,Dit is het oordeel dat het licht in de wereld gekomen is en de mensen hebben de duisternis liever gehad dan het licht, want hun werken waren boos'' (3:19) Verg. voorts 5:22, 27; 12:31 (nù is het oordeel dezer wereld); 12:47,48.[2])

Nu is het opmerkelijk dat op sommige van die plaatsen waar over dat oordeel in deze zin in het Ev. van Joh. gesproken wordt, de titel de Zoon des M. door Jezus gebezigd wordt. In de eerste plaats zij hier gewezen op 5:27. De context handelt zeer uitvoerig over het oordeel. Die in Jezus' woord gelooft en in Hem die Christus gezonden heeft, heeft eeuwig leven en komt niet in het oordeel, want hij is overgegaan uit de dood in het leven. En dan volgt: ,,De ure komt en is nu, dat de doden naar de stem van de Zoon van God zullen horen en die haar horen, zullen leven'' (5:25). God heeft de Zoon macht (ἐξουσιαν) gegeven om gericht te oefenen ὁτι υἱος ἀνθρωπου ἐστιν! De bijzin die met ὁτι begint, wilde Chrysostomus bij het volgende verstrekken en zo luidt ook de lezing van de Peschitta. Maar de lezing der oud-

---

[1]) κρισις is allereerst: het oordeel dat God brengen zal op de laatste dag; dan ook: strafgericht en scheiding: Bauer, *Wörterb. z. N.T.*

[2]) Opmerkelijk is wat in deze laatste plaats te vinden is (12:47, 48): Jezus veroordeelt de mens niet die naar zijn woorden hoort, maar dit niet bewaart. Zijn Goddelijke zending hield niet de opdracht in (οὐ γαρ ἠλθον...: in de zgn. ἠλθον (ἐξηλθον)-uitspraken drukt Jezus zijn zendingsbewustzijn uit Marc. 1:38 par; 2:17; Matth. 5:17; Luc. 12:49; Matth. 10:34 e.v.; Luc. 12:51 e.v.; 19:10; 9:56; Matth. 18:11, KD pmlatsye)de wereld te veroordelen, maar om die te behouden. Toch geschiedt het oordeel: wie Jezus verwerpt en zijn woorden niet aanneemt, heeft, die hem oordeelt: het woord, dat Jezus gesproken heeft, dat zal hem oordelen ten laatsten dage (vs 48). Dat woord spreekt niet expressis verbis een oordeel over hem uit, want het woord bevat de aanbieding van het *heil* voor de wereld. Dat dìt woord met dìe inhoud er is, waarin de Vader door de Zoon spreekt (vs 49) en dat de mens dìt woord van de Vader en de Zoon niet bewaart, dit tezamen maakt dat hij veroordeeld wordt ten laatsten dage. Dit is een nadere uitwerking van de gedachte in 3:19.

ste handschriften geeft geen aanleiding de opvatting van Chrysostomus te volgen. Er wordt hier gezegd dat Jezus de exousia van God heeft ontvangen *omdat* hij υἱος ἀνθρωπου is. Door het ontbreken van het lidwoord èn voor υἱος èn voor ἀνθρωπος zou vertaald kunnen worden: ,,een zoon van een mens'', maar dit is niet dwingend. Het bepalend lidwoord valt bij namen, in appellatieve zin gebruikt, als θεος, κυριος meermalen weg. Zo kan υἱος θεου betekenen: *de* Zoon Gods, verg. Matth. 4:3; 27:40 (Blasz Debrunner S. 254).[1]) Het is dus mogelijk dat Zoon des Mensen in Joh. 5:27 in deze zin moet worden opgevat: ,,omdat hij is de (bekende) Zoon des Mensen''. – Op grond waarvan kan Joh. dit zeggen dat God Hem de macht heeft gegeven gericht te houden *omdat* hij de Zoon des Mensen is? Het antwoord op deze vraag ligt voor de hand, wanneer wij aan de titel ,,Zoon des Mensen'' de eschatologische inhoud geven, die wij bij de Syn. als fundamenteel meenden te moeten vaststellen.

Wanneer Jezus in Marc. 13:26 zijn wederkomst aankondigt, dan doet hij dit met gebruikmaking van de titel van de Zoon des Mensen[2]) wanneer Jezus in Matth. 25:31 ev. spreekt over het oordeel en dit beschrijft onder het beeld van de scheiding tussen schapen en bokken, dan leidt hij dit gedeelte in met de woorden: ,,wanneer dan de Zoon des Mensen komt in zijn heerlijkheid...'' (vs 31). Wanneer Jezus in Lucas 17 over zijn wederkomst spreekt ten gerichte (vs 34, 35, 36), dan gebruikt hij in dit gedeelte (vs 20–37) niet minder dan viermaal (17:22, 24, 26, 30) de titel Zoon des Mensen.

Bovenstaande Syn. uitspraken waarin de titel ,,Zoon des M.'' verbonden wordt met het oordeel, geven de grond aan waarom Jezus in 5:27 zeggen kan dat God hem het gericht gegeven heeft, nl. ,,omdat hij de Zoon des M. is''. Er ligt dus bij Joh. een onmiskenbaar verband tussen de titel ,,de Zoon des M.'' en het eschatologisch oordeel. Dit verband is er bij de Syn. óók. De Zoon des M. is bij Joh. de in het *heden* gekomen, van de Vader gezonden eschatologische Verlosser: de Vorerscheinung van de Zoon des M. die ten gerichte zal komen op de wolken des hemels, met macht en heerlijkheid (Matth. 26:64 en par.). – We vinden dus in Joh. 5:27 bevestigd wat wij hierboven als mogelijkheid stelden nl. dat Jezus zich in het Ev. van Joh. bij het Synop-

[1]) In Joh. 4:25 zegt de Samaritaanse vrouw tot Jezus: οἶδα ὅτι Μεσσιας ἐρχεται; in 10:36 ontbreekt het lidwoord voor υἱος τ. θεου (slechts p. 45 heeft ὁ).

[2]) Marc. 13:26: op het punt waar in deze rede van Jezus over de toekomst de parousie aan de orde komt, nl. in de verzen 26–27, juist daar dient zich de titel Zoon des Mensen voor het eerst in cap. 13 aan!

tisch gebruik van de titel naar zijn inhoud aansluit.[1]) – Er is echter t.o.v. de Syn. ook een belangrijk onderscheid. Ook bij hen komt de gedachte voor dat zich aan Jezus' woord een scheiding en oordeel onder de mensen voltrekt. Heel duidelijk vinden we dit in Matth. 10:35 (Luc.2:34; Luc.12:51), maar ook in Luc.4:15 ev.; 8:19 ev. (en par) klinkt dit motief door. Nergens in de Syn. evangeliën wordt echter het verband gelegd tussen dit in het heden zich voltrekkend eschatologisch oordeel en de *titel* Zoon des M., d.w.z. bij de Syn. ontbreekt de gedachte dat het tot de exousia en de taak van Jezus als *de Zoon des M.* behoort reeds in zijn aardse leven het gericht te houden. Dit verband legt, zoals we zagen, Joh. wèl.

We richten nu onze aandacht op de plaatsen waar ὁ υἱος τ. ἀνϑ. voorkomt in Joh.6 (vs 27, 53, 62). In vs 26–34 wekt Jezus de omstanders op te werken om de spijs die blijft tot in het eeuwige leven, welke de Zoon des M. hun geven zal (sommige handschriften lezen: „U geeft"). Deze spijs, die niet vergaat, stelt Jezus in vs 32 tegenover het manna in de woestijn. Mozes heeft niet gegeven het (ware) brood uit de hemel, maar de Vader geeft het ware brood uit de hemel. Er is door velen opgemerkt, dat achter deze dialoog van Jezus en de Joden voorstellingen liggen in verband met het manna, dat in de eindtijd opnieuw zal gegeven worden.[2]) In de Apoc. van Baruch II 29:8 en de Sib. fragmenten 3:46–49 vinden we deze verwachting uitgedrukt. In latere Joodse overleveringen wordt dit een vaak terugkerend bestanddeel in de eschatologische verwachtingen. Het is inderdaad waarschijnlijk dat deze eschatologische voorstelling van het manna op de achtergrond van de discussies in Joh.6 gedacht moet worden.

---

[1]) Bultmann in zijn commentaar op het Ev. van Joh. meent dat in 5:27 een redactor ἀνϑρωπου heeft ingevoegd om deze uitspraak met de traditionele eschatologie „auszugleichen", waardoor Jezus als de Zoon des Mensen de eschatologische Rechter wordt. Ook vs. 28 acht Bultmann niet authentiek. B. wil alle traditioneel eschatologische uitspraken in het Ev. van Joh. als redactionele toevoegingen beschouwen en alleen die uitspraken voor authentiek houden waar „vervulde" eschatologie aanwezig geacht kan worden. Het Ev. van Joh. zelf geeft geen aanleiding Bultm.'s opvatting te volgen. De gedachte van 5:24 behoeft geen tegenspraak te bevatten met die van de opwekking ten laatsten dage, in 5:28. Joh. ziet in de ζωοποιησις een proces dat het innerlijk en uiterlijk wezen van de mens raakt. De lichamelijke opstanding die in 5:28 bedoeld wordt, is de afsluiting van het gebeuren der ζωοποιησις die in 5:24 alleen kan slaan op een geestelijke opwekking. Verg. Bauer, *Das Johannesevangelium*, 1925, S. 82f. Er is geen reden aan te nemen met Bultm. dat een redactor hier een geforceerde Ausgleich met de traditionele, Joods Christelijke eschatologie beoogd heeft. Deze eschatologie is met het Johanneïsche denken over Jezus als de Christus zó verweven dat er geen reden is hier te denken aan een assimilatie. Verg. G. Stählin, *Zum Problem der Joh. Eschatologie*, art. in: Z.N.W. 1934; Bernard, *St. John*, in: Int. Crit. Comm. I, p. 245; Odeberg, *The Fourth Gospel*, Uppsala 1929.

[2]) Verg. Strack-Bill., *Komm. z. N.T.* II, S. 481 f.

Dit zou dan het gebruik van de titel „de Zoon des M." in dit verband kunnen motiveren.[1]) We zouden dan vs 27 dus zo moeten verstaan: wat van de eindtijd verwacht wordt, nl. dat God weer brood zal geven uit de hemel, als in de dagen van Mozes, – dat geschiedt reeds nú, in het heden van Jezus' werken. Het is *de Zoon des M.* die de ware spijs geeft, want hij is uit de hemel gekomen (6:38). Deze laatste gedachte knoopt aan bij Joh.5:24 waar gezegd wordt dat het horen en geloven van Jezus' woord het eeuwige leven schenkt. Oordeel en leven worden daar tegenover elkander gesteld. – In 6:35 noemt hij zichzelf het brood des levens en in vs 41 zegt hij van zichzelf dat hij het brood is dat uit de hemel nedergedaald is, zoals Jezus in vs 38 van zichzelf zegt, dat hij van de hemel nedergedaald is om de wil te doen van Hem, die hem gezonden heeft. Deze gedachte van het brood dat nedergedaald is, knoopt aan bij de Schriftplaats die in 6:31 aldus wordt geciteerd: „Brood uit de hemel gaf Hij hun te eten" (Ex.16:15, Ps.78:24, Neh.9:15). Jezus stelt zichzelf als het ware brood tegenover dit brood.[2]) We hebben hier te maken met een motief dat niet alleen in cap. 6 maar in héél het Ev. van Joh. doorklinkt; verg. 3:13,31; 8:23; 16:28 („van den Vader uitgegaan"; 17:8 („van U uitgegaan") verder alle plaatsen waar het „gezonden zijn" van Jezus in de wereld genoemd wordt: 1:9; 3:17,19; 6:14; 9:39; 10:36; 11:27; 12:46; 16:28; 17:18; 18:37); ὁ ἐρχομενος is een traditionele Messiasaanduiding: Matth.11:3, Luc.7:19 e.v. Hebr. 10:37. – Deze beschouwing van Jezus als de van God gekomene, de door God in de wereld gezondene, is voor het Ev. van Joh. van fundamentele betekenis.

In Joh.3:13 is deze gedachte verbonden met het gebruik van de titel „de Zoon des Mensen": „En niemand is opgevaren naar de hemel dan die uit de hemel is *nedergedaald*, de Zoon des Mensen". Het gebruik van de titel op deze plaats kan verklaard worden uit de gedachte van het eschatologisch „komen" van de Messias, zoals Jezus dit in Dan.7:13 (blijkens Matth.24:30 en par. en Matth.26:64 par.) gelezen en verstaan had.[3]) Dit eschatologisch

---

[1]) Verg. over deze pericoop de belangrijke beschouwingen van H. Odeberg, o.c. en C. H. Dodd, o.c. p. 333–345.

[2]) In 6:32 wil Jezus niet ontkennen dat het Mozes was die het brood uit de hemel gaf, maar dat het brood dat hij (Jezus) geeft het *ware* brood is. Het ware brood is de Zoon zelf (6:35).

[3]) Jezus heeft de inhoud van Dan.7:13 volgens Matth.24:30 en par. en Matth. 26:64 en par. gewijzigd, want Dan.7:13 spreekt niet van een parousie of van een komen van de kebar enaasj naar de aarde, maar van een komen tot de Oude van Dagen die hem heerschappij en koninklijke macht geeft.

„komen"[1]) ziet Johannes in het heden van Jezus' leven „vergegenwärtigt", en ziet hierin het oordeel geschieden. Dat Jezus uit de hemel gezonden is, wil niet zeggen, dat hij na zijn menswording de hemel verlaten heeft.[2]) Deze uitspraken willen er de nadruk op leggen dat, wat Jezus op de aarde doet en spreekt, door God is gewerkt en dat daarom al zijn werk en al zijn woorden met het hoogste d.i. het goddelijk gezag bekleed is.[3])

De aardse Jezus is dus in het Evangelie van Joh. de van de hemel gedaalde, d.i. van God gezonden, door Daniël voorzegde Zoon des Mensen, die – naar Jezus' eigen woorden – eenmaal op de wolken ten gerichte komen zal om de schapen en bokken te scheiden (Matth. 25:31). Door het gebruik van de titel „Zoon des M." gaf Jezus uitdrukking aan het in hem levend bewustzijn aangaande de ware draagwijdte en betekenis van het werk dat God hem op aarde te doen gegeven had. Dit lag voor hem in de titel Zoon des Mensen opgesloten.

„Vergegenwärtigung" van de eschatologie betekent echter niet dat er in het Ev. van Joh. geen parousieverwachting meer te vinden zou zijn. „Endgeschichtliche" eschatologie vinden we in Joh. 5:28, 29; 6:39, 40, 44, 54 (ἐν τῃ ἐσχατῃ ἡμερᾳ!); 21:22. Op enkele plaatsen gebruikt Jezus de uitdrukking: „de ure komt en is nu" (...„en is gekomen") verg. 4:23; 5:25; 16:32. Jezus wil hiermee zeggen, dat wat in de toekomst geschieden zal, reeds in het heden plaats vindt. In het raam van het christologisch denken in het Ev. van Joh. past nu ook geheel de gedachte, dat de Zoon des M. *verhoogd* en *verheerlijkt* zal worden. Omdat hij afgedaald is, moet hij ook eens opstijgen of verhoogd worden. Omdat er een καταβασις van de Zoon des M. is moet er een ἀναβασις zijn. Hierbij moeten wij letten op de volgende plaatsen waar Zoon des M. voorkomt: 3:14; 8:28; 12:23, 34.

Allereerst 3:14: het woord „verhogen" heeft bij Joh. vaak een „schillernde" betekenis. Hier lijkt het meer betrokken te moeten worden op het kruis[4]) (evenals in 12:32, 34); in 8:28 op de tijd na de

---

[1]) Verg. art. ἐρχομαι van Schneider in Th.W.B., S. 670f.

[2]) K Θ lat. sy^c. lezen na ὁ υἱος τ. ἀνθρωπου in 3:13: ὁ ὤν ἐν τῳ οὐρανῳ en sy^s leest: ὁ ὤν ἐκ του οὐρανου „Nicht Prä – oder Postexistenz sondern die ganze eigentliche Existenz des Menschensohns ist im Himmel" art οὐρανος van Traub in Th.W.B. Verg. de D text in Matth. 24:30: σημειον του υἱου τ. ἀ. του ἐν οὐρανοις.

[3]) Verg. W. Lütgert, *Die Joh. Christologie*, Güt. 1899: de hemelse herkomst van Jezus is de „dauernde Grund", de wortel van zijn hele leven: S 46 f. en art. οὐρανος in Th.W.B.

[4]) Jezus denkt in Joh. 3:14 aan Num. 21:9 ev.: „toen maakte Mozes een koperen slang en plaatste die op een staak". De slang wordt in de Sap. Sal. 16:6, 7 genoemd een συμβολον σωτηριας. In 8:28 moet ὑψουν slaan op de verheerlijking van de Zoon en de aanbidding van de mensen: in 12:32, 33 betrekt Joh. het ὑψουν op de dood. Dit moet

opstanding. Dit tweezijdig gebruik van ὑψουν vinden we ook bij het woord δοξαζειν. In 7:39,12:16 moet aan de tijd na de opstanding worden gedacht; zo ook in 16:14, waar van de H. Geest wordt gezegd dat Hij de Zoon verheerlijken zal; maar in 12:23; 13:31,32 moet aan het lijden worden gedacht, terwijl in Joh.17:1 èn op het lijden èn op de opstanding gedoeld kan zijn.

Zoals Jezus lijden èn opstanding tezamen kan aanduiden als een „verheerlijkt worden" (δοξασθηναι), zo kan hij beiden ook door het woord ὑψωθηναι uitdrukken. De „Zoon des M." die van de Vader in de wereld gezonden is en het Woord is dat vlees geworden is (Joh. 1:14), blijft niet op de aarde, maar keert eenmaal terug. Deze terugkeer wordt onder verschillend aspect gezien: als een heengaan tot de Vader (13:17); naar het huis des Vaders (14:2); naar een plaats waar de discipelen hem niet kunnen volgen (8:21); een heengaan opdat de parakleet zal kunnen komen (16:7). Jezus moet „heengaan", want hij is niet van deze wereld, in onderscheid van de discipelen die „van beneden" zijn (8:23). Daarom kan Jezus' heengaan een verhoging worden genoemd en deze verhoging is dan tegelijk een verheerlijking.[1])

In Joh.1:51 spreekt Jezus het woord over de Zoon des M. op wie Nathanaël de engelen Gods zal zien opstijgen en nederdalen. De beschouwing van Dodd die aan de titel een „comprehensive" inhoud wil geven, acht ik onjuist.[2]) Jezus moet hier gedacht hebben aan

---

ook het geval zijn in 3:14. Dit dubbelzinnig gebruik van ὑψουν kan een woordspeling bevatten waarin het lijden aan het kruis èn de verhoging in en na de opstanding gehoord kunnen worden. Dit zou dan kunnen samenhangen met het נָשָׂא רֹאשׁ in Gen.40:13 en 19. Hier ligt eenzelfde woordspeling in de Hebr. woorden uitgedrukt. Dodd citeert een dergelijke woordspeling uit een tweetal plaatsen bij Artemidorus Onirocritica I 76; IV 49: o.c. p. 377. – De woordspeling in Gen.40:13 en 19 is in de LXX-text niet vastgehouden. Zie voorts Pesiqta Rabba 10. Deze plaats is echter van latere datum (zie Strack, *Einleitung in den Talmud*, S.102) en komt daarom als vergelijkingsmateriaal niet in aanmerking. Voor de herkomst van het gebruik van ὑψουν in het Ev. v. Joh. lijkt Gen.40:13 en 19 ons de belangrijkste plaats te zijn. Philo Leg. Alleg. II, 76 ev. 80 ev. bevat geen nieuwe gezichtspunten. Verg. Bauer, *Das Joh. evangelium* ad loc.

[1]) In 12:23 lezen we: ἐληλυθεν ἡ ὡρα ἱνα δοξασθῃ ὁ υἱος τ. ἀνθρωπου. Het woord doxa heeft bij Joh. een bijbelse achtergrond. In 12:41 herinnert Joh. aan Jes. 6:1, maar hij schrijft εἰδεν την δ. αὐτου terwijl de LXX leest εἰδον τον κυριον. Doxa is ongetwijfeld bij Joh. de weergave van כָּבוֹד en יְקָרָא: heel duidelijk blijkt dit in 1:14 en 17:24. De doxa van Christus openbaart zich in σημεια (2:11). Vanuit het verstaan van doxa moeten we de uitdrukking δοξασθηναι benaderen. Het wordt betrokken op zijn dood (7:39, 12:16, 23; 13:31). Verheerlijking betekent dan de zelfopenbaring van Christus in de daad van de hoogste d.i. de goddelijke liefde, in het offer van zijn dood. In 1:14, 2:11, 11:4, 40 is het δοξαζειν in veel breder verband gebruikt en dus niet alléén betrokken op Jezus' dood. Dit betekent echter niet dat de grondbetekenis van het woord ook gewijzigd is.

[2]) C. H. Dodd, o.c. p.248. Een verdere behandeling van Joh. 1:51 moet achterwege blijven. De engelen hebben Nath. en de discipelen niet met hun lichamelijke ogen

Gen. 28:12. Jacob beleefde in de droom een contact met God. Hij bekent zichzelf na zijn ontwaken dat God aan die plaats was. In het antwoord, dat Jezus aan Nathanaël gaf, moet hij dit hebben willen zeggen, dat hij op aarde zal werken en leven in onmiddellijke relatie met de Vader, waarbij de engelen de rol spelen als bemiddelende tussenwezens, wat zij in het O. Test. en in de latere Joodse voorstellingswereld zo vaak zijn.[1]) Aan Jezus voltrekt zich als de Zoon des M. in het heden het eschatologisch oordeel, maar wat hij is en doet, is alleen mogelijk krachtens de voortdurende gemeenschap met de Vader waardoor hij zeggen kan. „Ik en de Vader zijn één" (10:30). Dit behoort tot de „grotere dingen" die Nathanaël zien zal.

Tenslotte moeten wij nog aandacht schenken aan de volgende plaatsen: Joh. 9:35 en 12:34.

Zij voegen geen nieuws meer toe aan wat wij in het Ev. van Joh. over de titel „Zoon des M." vonden. In 9:35 komt zeer duidelijk de transcendentele inhoud van de titel tot uitdrukking, want Jezus vraagt aan de blindgeborene: „*gelooft* gij in de Zoon des M.?" De blinde *beleed* daarop zijn geloof en wierp zich in aanbidding (προσεκυνησεν) voor Jezus neder. Ook in 12:34 draagt de titel dit transcendentele karakter, zonder iets nieuws aan de inhoud toe te voegen. Jezus antwoordt hier op de vraag wie de Zoon des M. is, dat het licht nog korten tijd onder hen is, en dan volgt: „*Gelooft* in het licht zolang gij het licht hebt..."

Wij komen tot een samenvatting en conclusies.

In het voorafgaande hebben we alle plaatsen behandeld waar de titel „de Zoon des M." bij Joh. voorkomt. Die in Joh. 5 en 6 brachten ons op het terrein der eschatologie. In tegenstelling tot Bultmann menen wij dat naast de vervulde, vergegenwärtigte, de endgeschichtliche eschatologie in het Ev. van Joh. vast verankerd ligt.[2]) Het is opmerkelijk dat het begrip „Koninkrijk Gods" in eschatologische zin noch in de uitspraken van Joh. de Doper noch in het onderwijs van Jezus een rol speelt. Uit Joh. 3:3 en 5; 18:36 ev. blijkt echter dat

---

gezien. Jezus spreekt hier in symbolische zin, maar „völlig unmisverständlich" (Strathmann, *Das Ev. nach Joh.*, in: Das N.T. Deutsch, S. 54). – Sommige handschr. lezen voor ὀψεσθε: ἀπ' ἀρτι. Bauer (*Das Johev.*, ad loc.) e.a. menen dat het ἀπ' ἀρτι met Matth. 26:64 in de text gekomen is, wat overweging waard is.

[1]) De motieven voor onze afwijzing van de „comprehensive" opvatting van Z. d. M. gaven wij in het artikel over de Zoon des Mensen in het Ned. Theol. Tijdschrift 1955.

[2]) Stählin, *Zum Problem der Joh. Eschatologie*, S. 253; Oepke art. παρουσια in Th. W.B. V. 4.

Joh. het begrip in verband met Jezus goed kent. In 18:36 spreekt Jezus van „*Mijn* Koninkrijk".

Het gebruik van de titel „de Zoon des M." bij Joh. sluit zich aan bij de eschatologische zin die de Syn. aan de titel verbinden. De gedachte van het oordeel is bij het gebruik van Zoon des M. bij Joh. zeer belangrijk. Terwijl dit bij de Syn. overwegend eschatologisch bepaald is, wordt dit bij Joh. „vergegenwärtigt" zonder het endgeschichtlich aspect te verliezen (Joh. 5:25–29). Het oordeel[1]) dat volgens de Syn. bij de parousie het eigenlijke werk van de Zoon des M. uitmaakt, is bij Joh. van centrale en bepalende betekenis in het eschatologisch heden van Jezus' arbeid op aarde en dit verklaart de voorkeur voor het gebruik van deze titel in het 4e Evangelie: „De Zoon des M.".[2]) Uit het feit dat Jezus de titel ook in het 4e Evangelie bijna uitsluitend zelf bezigt, volgt dat hij zich tijdens zijn arbeid op aarde bewust is geweest – aldus is de visie die Joh. ons geeft – de eschatologische Zoon des M. van Dan. 7:13 te zijn. Noch in de Joh. brieven noch in de Openb. van Joh.[3]) wordt deze titel als vaste aanduiding van Christus gebruikt. Ook in de andere brieven van het N.T. komt hij niet voor. De titel is niet in het oudchristelijk kerugmatisch gebruik overgegaan en gebezigd, hoewel hij er niet onbekend was.

Behalve de gedachte van het oordeel is die van het „komen" (als καταβασις) aan de titel verbonden, geheel in overeenstemming met en in aansluiting aan het „komen" dat in de parousietexten met Zoon des M. bij de Syn. voorkomt. Zoals de parousie een „komen" is naar de aarde (op de wolken des hemels) om het oordeel te volbrengen, zo is de verschijning van Jezus in het vlees bij Joh. een „komen" van boven, een gezonden zijn van de Vader, met de daaraan verbonden goddelijke exousia. – Omdat er een καταβασις is, is er ook een ἀναβασις, een verhoging, die tegelijk een verheerlijking is. „Ik ben van den Vader uitgegaan en in de wereld gekomen; ik verlaat de wereld en ga tot den Vader." Hier zien we hoe Jezus beiden naast elkaar plaatst en daarmee een samenhang suggereert. Tussen „komen" en „heengaan" ligt het aards bestaan. Hierbij is hij weliswaar „in de wereld",

---

[1]) Over andere accenten in de Joh. parousieverwachting vergeleken bij wat we hierover bij de Syn. vinden verg. K. Kundsin, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsredenen des Joh. Evangeliums*, art. in: Z.H.W. 1934.

[2]) In Op. v. Joh. 1:13 en 14:14 is in het visioen van Joh. sprake van de verschijning ὁμοιον υἱον ἀνθρωπου. De beschrijving van deze verschijningen staat sterk onder de invloed van Daniël en de υἱος ἀνθ. sluit zeer duidelijk op Dan. 7:13 aan („de wolk" in 14:14!). Hier is υἱος ἀνθ. geen titel en kan buiten beschouwing blijven.

maar nochtans is de Vader met Hem (16:32). Ja, de van de hemel gekomen Zoon des Mensen is één met de Vader (10:30). Deze eenheid geeft aan zijn werk en aan zijn woorden goddelijk gezag. Zo kan hij als ,,de Zoon des M.'' werken. Dit is het wat Jezus door het opklimmen en afdalen van de engelen in Joh.1:51 bedoelde te zeggen.

Zo zien wij dat de inhoud en strekking van de titel in de Johanneïsche verkondiging van Jezus Christus een organisch en thematisch bestanddeel vormt. In zóverre wijkt het Johanneïsch gebruik van het Synoptische af, dat bij Joh. de titel veel meer principieel theologisch toegepast en ,,verwertet'' is (in de zin der vervulde eschatologie) dan bij de Syn. Bovendien kan men zeggen dat bij Joh. het gebruik van de titel die uitwerking gekregen heeft, waardoor nog meer dan bij de Syn. de *beslissende* betekenis van Jezus' verschijning voor de wereld in het licht is gesteld. Dit is ook het doel dat Johannes zich met het schrijven van zijn evangelie voor ogen heeft gesteld, ,,deze dingen zijn geschreven opdat gij gelooft, dat Jezus de *Christus*, de *Zoon van God* is, en opdat gij het leven hebt in zijn naam'' (Joh. 20:31).

WAT KAN DE ANALYTISCHE PHILOSOPHIE VOOR DE GODSDIENSTPHILOSOPHIE BETEKENEN?

DOOR

W. F. ZUURDEEG

Chicago

In het nummer van December 1954 van dit tijdschrift wijdt dr E. Jansen Schoonhoven een artikel aan dr Clausings boek „De mens in de knoop". Dr Jansen Schoonhoven vermeldt nadrukkelijk de reden van deze uitvoerige boekbespreking. Hij vindt dat de theologen veel aandacht aan dr Clausings boek moeten schenken, niet omdat de daar geboden theologie zo aanvaardbaar is, maar omdat er een stem wordt gehoord uit de bêta-wereld. „Vele theologen schrijven en vele predikers spreken, alsof er geen bêta-wereld bestaat..." Bijgevolg schiet de kerk te kort in haar apostolaire taak: „het Evangelie verstaanbaar te maken in een wereld die van geheel andere vooronderstellingen uitgaat." [1])

Er wordt sinds dertig jaar een uitdaging tot de Christelijke Kerk gericht, die ook uit de bêta-wereld voortkomt, en die nog veel radicaler is dan die van dr Clausing. Het is de philosophie van het Logisch Positivisme en verwante scholen. Men vat deze wel eens samen onder de naam Analytische Philosophie. Het is noodlottig voor de apostolaire taak van de kerk als de theologen deze wijdverbreide en diepgaande philosophie blijven negeren.

In dit artikel willen wij eerst een summiere indruk geven van wat de Analytische Philosophie wil; dan kort aan de orde stellen welke houdingen een theoloog tegenover een philosophisch systeem kan aannemen; en ten slotte een poging wagen om uit de Analytische Philosophie enige positieve consequenties voor de theologie te trekken.

I. Wat men de Analytische Beweging in de philosophie noemt, vindt zijn oorsprong in twee scholen: de „Cambridge movement" die voortkwam uit het werk van Moore en Russell, en het Logisch Positivisme van de Wiener Kreis (Wittgenstein, Schlick, Carnap). Nauw verwant met dit Neo-Positivisme is het Empirisme van de groep Reichenbach in Berlijn. Deze scholen lieerden zich met de Poolse logici en de philosophie die zich in Amerika ontwikkelde uit

---

[1]) Ned. Theol. Ts., Dec. 1954, blz. 102.

het Pragmatisme en het Realisme. Uit deze vijf groepen kwam een nieuwe aanpak voort van philosophische problemen, welke het best gekenmerkt wordt door de stelling dat de functie van philosophie „taal-analyse'' is.[1])

Ofschoon de voornaamste oorsprongen dus in Europa liggen, werken op het ogenblik de belangrijkste vertegenwoordigers van de Analytische School in Amerika. Enkele leden van de Wiener Kreis trokken naar Engeland (Popper, F. Waissmann), méér gingen er naar de V.S. (Carnap, de nestor der beweging; Philipp Frank, Richard von Mises, Feigl.) De analytische philosophie is op het ogenblik de toonaangevende philosophie in de V.S. en in Oxford en Cambridge.

Als er één philosophie is, die de naam bêta-philosophie verdient, is het wel de analytische. Het werk van de Wiener Kreis bouwde voort op dat van Ernst Mach, en werd gestimuleerd door Einstein's Relativiteitstheorie en door de symbolische logica. De problemen die het eerst hun aandacht vroegen waren de zgn. Grundlagenprobleme van de physica, de mathematica en de logica.

Wat zijn nu de hoofddenkbeelden van de Analytische Philosophie? Het is in kort bestek onmogelijk dat op bevredigende wijze uiteen te zetten.[2]) Daar de bedoeling van dit artikel is iets te zeggen over de manieren waarop christelijke theologen kunnen reageren op de uitdaging van de Analytische Philosophie, zullen hier slechts die analytische grondprincipes gereleveerd worden die voor zo'n reactie van het meeste belang zijn.

Wij vermeldden reeds dat de kern van de Analytische philosophie haar opvatting van de functie van de wijsbegeerte is: *Philosophie is taal-analyse.* Zij onderzoekt b.v. de vooronderstellingen van de taal der wiskunde, de taal der physica, de taal der moraal en de taal der sociale wetenschappen.

Deze opvatting houdt in dat men niet van de philosophie mag verwachten dat zij ons het ware inzicht in de zin van het menselijk

---

[1]) Deze kenschetsing is ontleend aan het voorwoord in: *Readings* in: Philosophical Analysis, selected and edited by Herbert Feigl and Wilfrid Sellars. Appleton-Century-Crofts, New York 1949, blz. vi.

[2]) Er zijn weinig goede boeken *over* deze school. Men leze vooral de analytische philosophen zelf. De kortste uiteenzettingen door hen gegeven zijn Viktor Kraft's „Der Wiener Kreis", 1950, en Feigle's artikel „Logical Empiricism" in de genoemde *Readings*, Feigl and Sellars ed. Voor uiteenzettingen van buitenstaanders zie men de werken van Erich von Aster en het eerste deel van mijn dissertatie, *Research into the Consequences of the Vienna Circle Philosophy for Ethics*, Utrecht 1946.

bestaan verschaft, of met redelijke middelen de waarheid van bepaalde overtuigingen vaststelt. Het waarderen behoort niet tot de taak der philosophie. Zij moet zich van oordeel in deze zaken onthouden.

Proberen philosophen toch waarde-systemen op te bouwen, dan ontstaan producten die misleidend zijn. Zulke ,,metaphysische'' stelsels mogen aantrekkingskracht voor ons gemoed bezitten en als zodanig op poëtische waarde bogen, voor de philosoof zijn zij waardeloos, omdat zij worden gepresenteerd in een taal die hoofdzakelijk emotioneel is. Een metaphysisch systeem is een moreel onzuiver geval. Het verschaft de lezer geen betrouwbare voorlichtingen, maar schoonschijnende speculaties waarvan de geldigheid onmogelijk te bewijzen is.

Critische philosophie en wetenschap zijn alleen mogelijk als men drie taaltypen duidelijk onderscheidt, nl. cognitieve taal (wetenschappen), analytische taal (philosophie) en emotionele taal (poëzie, moraal).

De meeste analytische philosophen voegen aan deze uiteenzetting van hun principes een verklaring toe van het feit dat zo weinig philosophie aan hun ideaal beantwoordt. De mens is een wezen dat zich bedreigd voelt in een vijandige wereld. Hij bezweert zijn angsten door zich het leven te verklaren met behulp van sluitende systemen. Alles vindt hierin zijn plaats aangewezen, alles wordt in zijn waarde of onwaarde onthuld, alles wordt op bevredigende wijze verklaard en zo verliest alles zijn schrikwekkend karakter. Waar godsdienstige systemen hun bezwerende macht verliezen, nemen indrukwekkende metaphysische stelsels hun taak over. De moderne mens echter durft te erkennen dat het leven niet een mooi sluitend geheel is en weigert door speculatie gesust te worden.

De idealistische systemen, van Plato en Aristoteles af, zijn de grootste verleiders van de westerse mens geweest. Alleen de sterk onderschatte empiristische stroming, Hume voorop, heeft zich tot waarlijk philosopheren beperkt.

Het is duidelijk dat een dergelijke opvatting van de taak der philosophie gemakkelijk met een anti-christelijke houding verbonden kan worden. Weliswaar onderstrepen de twintigste-eeuwse Neo-Positivisten altijd nadrukkelijk een belangrijk verschilpunt met de negentiende-eeuwse Positivisten. Deze laatsten beweerden dat hun philosophie aantoonde dat God niet bestaat. De Neo-Positivisten zeggen dat een volzin als ,,God bestaat niet'' evenzeer als de zin ,,God

bestaat" uit de philosophie moet worden geweerd. Zij behoren daar niet thuis, omdat niemand duidelijk kan aantonen wat met het woord „God" bedoeld wordt. Beide volzinnen behoren tot de Metaphysica, d.i. bloemrijke, emotionele taal, waar een philosoof niets mee kan aanvangen. – Toch is de strekking van de meeste publicaties van Analytici anti-godsdienstig. Zij beschouwen godsdienst als een „cultural lag". Ook de Neo-Positivisten houden vast aan de oud-positivistische, Comte-iaanse geschiedphilosophie, waarbij de godsdienst als het meest primitieve en onwetenschappelijke stadium in de ontwikkeling van de menselijke geest wordt gekenmerkt.

II. Wat kan een christen-theoloog en wel speciaal een godsdienstphilosoof nu met zo'n philosophie aanvangen? Ondanks alle bezwaren tegen dr Clausings positie, bezit deze toch dit voordeel, dat het een poging is om een gesprek tot stand te brengen tussen de bêta-mensen en de leiders van de kerkelijke theologie. De Logisch Positivisten en de meeste andere Analytici zeggen echter tot de kerk: „Wij kunnen niet met elkaar praten! Wij verstaan uw taal niet. Woorden als God, geloof, genade worden gebruikt in allerlei betekenissen, die alle willekeurig zijn, die nooit kunnen worden geverifieerd door middel van wat wetenschappelijk kenbaar is. Godsdienstige uitingen kunnen op zijn best tot materiaal voor „leisure time" worden gerekend, evenals poëzie en metaphysica. Maar feitelijk is godsdienstige taal gevaarlijke taal die klaar denken verhindert".

Veel theologen vinden dat hiermee alles gezegd is. In Amerika, waar de Analytische philosophie veel invloedrijker is dan in Nederland, en daarom bij de theologische leiders iets beter bekend, zijn de faculteitsleden van de Divinity School en het Chicago Theological Seminary (beide University of Chicago) en van Union Theological Seminary (New York) befaamd om hun scherpe afwijzing van het Logisch Positivisme. Deze houding lijdt m.i. aan een misverstaan van de Analytische philosophie en aan een wanbegrip voor de verhouding tussen theologie en philosophie, en is bovendien van arrogantie niet vrij te pleiten.

Welke houding kan een christen-theoloog aannemen ten opzichte van philosophische stromingen?

1. die van de accommodatie. Men probeert „de bijbelse boodschap in te passen"[1]) in een andersgeaard denken. Men vergeet zich af te

---

[1]) Dr E. Jansen Schoonhoven, *loc. cit.*, blz. 101.

vragen of de vooronderstellingen van dit denken wel verenigbaar zijn met die van de christelijke geloofswereld. In feite komt accommodatie aan andersgeaard denken op een capitulatie neer.

2. die van de verwerping. Men is zich zeer goed bewust van de scherpe tegenstellingen tussen een bepaalde (soms zelfs: alle) philosophie en elke theologie die met enig recht ,,christelijk'' genoemd mag worden. In deze houding vinden elkaar zeer veel continentaal Europese en de leidende Amerikaanse (meestal ,,liberal'') theologen. Bien étonnés de se trouver ensemble!

3. die van een antwoord op een uitdaging. Men vraagt zich af: toegegeven de expliciter en impliciter aanwezige anti-christelijke tendenzen, is het toch niet mogelijk dat er daarnaast gezichtspunten in een bepaalde philosophie aanwezig zijn, die stimulerend kunnen werken op ons eigen denken, in casu de godsdienstphilosophie?

Het komt mij voor dat de derde houding de enig verdedigbare is voor een theoloog die weet dat een hooghartige afwijzing van wat buiten de kerk geschiedt, één van de grootste gevaren voor de theologie is. Hebben wij niet geleerd dat wij ons denken inderdaad niet volkomen aan Nietzsche of Heidegger, aan Plato of Kant mogen uitleveren, maar dat al deze denkers toch ook gezichtspunten opleveren die ons christelijk denken kunnen verrijken? Het is hoog tijd dat men eenzelfde houding aanneemt ten opzichte van de neo-positivistische en analytische philosophie.

III. Bij het beantwoorden van de vraag of wezenlijke elementen van deze nieuwe philosophie vruchtbaar gemaakt kunnen worden voor de godsdienstphilosophie verkeert men in Nederland in een gunstige positie. Professor dr H. T. de Graaf was zeer critisch ten opzichte van alle positivistisch getinte philosophie. Toch is er één element van zijn werk dat ons helpen kan om een brug te slaan tussen deze philosophie en de godsdienstphilosophie. De Graaf heeft eens gesproken over de taak van de dogmatiek als ,,verbetering der geloofs*taal*'', en gebruikte in dit verband termen als ,,theologische voorhoede'' en ,,belijdende kring''.[1])

Het punt van contact met de Analytische Philosophie is hier het begrip ,,taal''. Deze school geeft immers als functie van de philosophie aan: taal-analyse. Zoals boven geschetst is wordt er onderscheid gemaakt tussen verschillende ,,talen'', b.v. cognitieve,

[1]) ,,Theologische uiteenzetting van de dogmatiek'', collegedictaat, gestencild. Uit het hoofd geciteerd. Het dictaat is niet meer te mijner beschikking.

analytische en emotionele taal. Deze laatste term is wel zeer ongelukkig gekozen. Is het emotionele element werkelijk karakteriserend voor de taal der moraal, van de godsdienst, van poëzie en metaphysica? Weliswaar zeggen de Positivisten dat cognitieve en analytische taal die namen alléén verdienen als zij gezuiverd zijn van emoties, maar het komt mij voor dat er iets méér bedoeld is dan emoties, nl. waarderingen, opvattingen over de zin van het leven. Bij zulk soort opvattingen en houdingen, in geloof en moraal, zijn niet alléén de emoties betrokken, maar ook de wil, ook het denken. Of liever, de gehele mens komt in beweging. Wij kunnen de taal die de Positivisten bedoelen dus beter een andere naam geven. Het beste lijkt ons toe ,,overtuigingstaal''. Dit is de taal waarin wij onze diepste overtuigingen uitdrukken, aangaande God, aangaande de zin van het leven en van de geschiedenis, aangaande ideale samenleving en betreffende goed en kwaad.

Het is niet mogelijk in dit korte artikel het begrip ,,overtuigingstaal'' geheel te analyseren. Enkele korte aanduidingen mogen volstaan. Het franse en engelse ,,conviction'' wijst terug naar het latijn. De grondbetekenis van con-vincere schijnt te zijn geweest: iemand op grondige wijze[1]) overwinnen. De term behoorde niet tot de militaire taal, maar tot de rechtstaal, en werd ook in het algemeen taalgebruik overgenomen. In ouder engels heeft to convince o.a. betekend: to overpower, to overcome, to subdue, en speciaal: to overcome by argument, to refute. Volgens juridisch spraakgebruik kon iemand worden geconvinceerd door feiten, door redeneringen, of door getuigen. De woorden over*tuig*ing en Ueber*zeug*ung wijzen waarschijnlijk in dezelfde richting. ,,Overtuigd zijn'' heeft dus altijd óók de betekenis van ,,overwonnen zijn door'' iets of iemand.[2])

Wij stellen nu voor om het woord ,,overtuiging'' in de godsdienstphilosophie in een speciale betekenis te gebruiken, nl. niet in het geval dat het overwonnen worden plaatsvindt door feiten of redeneringen, maar als het geschiedt door een God of een Hoogste Goed. De taal waarin men zijn overtuigd-zijn uitspreekt, d.w.z. zijn geloof belijdt, of mensen en toestanden waardeert in het licht van een God of een hoogste Goed, heet overtuigingstaal. Bij het vormen van zulk

---

[1]) Cum- werd vaak gebruikt om een versterking aan te duiden.

[2]) Zie Webster's *New International Dictionary of the English Language*, 2d ed., s.v. conviction, convince; Lewis' and Short's *Latin Dictionary*, s.v. convinco; Skeat, *Etym. Dict. of the English Language*, 3d ed., s.v. convince.

soort overtuiging spelen niet zozeer zgn. feiten, maar wel getuigen een rol (Hebr. 12 : 1).[1])

Een laatste opmerking over ,,overtuigingstaal''. Mensen kunnen zich voor een zéér groot deel (maar nooit geheel) bewust zijn, door welke Goden zij zijn overwonnen. Christenen, Communisten en Moslims weten dat zij Christenen, Communisten en Moslims zijn. Vaak komt het echter voor dat iemand niet weet dat hij zeer bepaalde overtuigingen aanhangt. Iemand kan zich b.v. te goeder trouw Christen noemen, en toch méér onder de invloed staan van zgn. Verlichtingsdenkbeelden (lees: overtuigingen) dan van een Bijbels geloof. De macht van overtuigingen wordt niet aangetast door het onbewuste karakter ervan.

Wat H. T. de Graaf nu zegt over de ,,geloofstaal'', de ,,theologische voorhoede'' en de ,,belijdende kring'', kan worden uitgebreid over alle overtuigingstaal. Kort gezegd komt zijn standpunt hierop neer. In een belijdende kring, b.v. die van het Vrijzinnig Protestantisme, wordt op een bepaald ogenblik een bepaalde geloofstaal besproken. Het is de taal waarin men bidt, zijn geloof belijdt en problemen van geloof en leven bediscussieert. In zo'n kring leeft echter een zekere onvoldaanheid in zake de geloofstaal. Deze taal drukt slechts op zéér onvolkomen wijze de verheven werkelijkheid uit die zij op het oog heeft. De ,,theologische voorhoede'' heeft tot taak de geloofstaal te verbeteren, te verrijken, te verdiepen.

De Graafs analyse geldt niet alleen voor de kring van het Vrijzinnig Protestantisme die hem voor de geest zweefde, maar ook voor allerlei andere groepen. In de meeste kerken en groepen, ook vrijzinnige, spreekt men niet meer over Jezus als het grote Voorbeeld of ,,the best man who ever lived'', maar over Christus Victor, Christus de Heilige Gods. Een typisch voorbeeld van verbetering der geloofstaal. Bovendien moeten wij verder kijken dan kerkelijke ,,belijdende kringen''. De Communisten vormen zeer zeker ook een belijdende kring, met een eigen taal, waarin zij hun overtuiging aangaande de zin der geschiedenis, de taak van klasse en enkeling, de betekenis van crisis en revolutie uitspreken. Als communisten woorden als ,,democratie'', ,,vrede'', ,,vrijheid'' gebruiken, zijn deze alléén in het raam van de communistische overtuigingstaal te begrijpen.

---

[1]) Het was onmogelijk in deze korte uiteenzetting in te gaan op de verhouding van het passieve element in het overtuigd-worden, en het actieve element, de persoonlijke beslissing.

Niet alleen zijn hier een belijdende kring en een overtuigingstaal te bekennen, er is ook een ,,theologische'' voorhoede aan te wijzen. Zij worden theoretici genoemd, en hun taak is de ware overtuigingen steeds opnieuw en steeds scherper te formuleren. Maar het zijn niet alleen theoretici die de overtuigingstaal verbeteren. Heel belangrijk is in de twintiger jaren vooral de rol van de practicus Stalin geweest. Isaac Deutscher tekent hoe Stalin zijn leidende positie verovert door enkele pakkende volzinnen te formuleren (door ons al te vaak als ,,leuzen'' onderschat). Hij verkondigt daarin als een vaste overtuiging wat tot nog toe slechts een vage hoop van velen was, nl. dat aan het socialisme met succes kan worden voortgewerkt, ook al moet dit slechts in één land gebeuren. Een typisch voorbeeld van een bewust beleefde wijziging van de overtuigingstaal.

Verder mogen wij naar voorbeelden van belijdende kringen in het gebied van de philosophie zoeken. In tegenstelling tot een politieke partij (beweging!) en een kerk, zijn deze kringen niet of nauwelijks georganiseerd. Wie kan echter ontkennen dat de kring rondom Sartre een ,,belijdende kring'' was (nog is?), nl. een groep mensen die dezelfde overtuigingen delen omtrent de toekomst van West-Europa, omtrent de eerlijke vent en de laffe schavuit, omtrent wat goed en slecht, echt of geveinsd, illusie en werkelijkheid is? Sartre c.s. vormen een voorhoede die duidelijk formuleert wat velen tot nu toe slechts aanvoelden, die implicaties aantoont, die waarderingen in een bepaalde orde brengt. De meeste grote (en ook kleine) philosophen zijn leiders geweest van vaag begrensde belijdende kringen, die meestal ontstonden in protest tegen gangbare, algemeen geldende overtuigingen. Het Idealisme van Socrates en Plato is één van die overtuigingen geweest, en vele andere, latere talen gaan op die antieke terug. De Wiener Kreis zelf is ook een voorhoede van een belijdende kring geweest.

Het nadeel van een beschouwing als de onze kan het vervagen van termen zijn. Wat heeft ,,theologie'' nu nog te betekenen als men Lenin en Stalin, en ook Bergson en Whitehead, Plato en Kant als leiders van theologische voorhoeden beschouwt? Wat is de zin van ,,belijden'' in de hier geboden analyse? Men kan antwoorden dat het soms inderdaad noodzakelijk is een nieuw woord te vormen, en b.v. ,,geloof'' en ,,geloofstaal'' voor de Christelijke wereld te reserveren en ,,overtuiging'' als de algemenere term te gebruiken. Misschien is het beter ook het gebruik van ,,theologie'' en ,,belijden'' te beperken en daarnaast termen van algemenere strekking in te voeren. Toch

heeft het ook zijn voordelen om de termen, aan de christelijke wereld ontleend, voor algemener gebruik te bezigen.

Het traditionele taalgebruik is nl. zéér misleidend. Als wij Calvijn en Schleiermacher theologen noemen, Marx en Stalin politici, Plato en Hegel philosophen, suggereren wij dat wij hier te maken hebben met drie geheel verschillende werkzaamheden van de menselijke geest. Termen als ,,theologische voorhoede'' en ,,belijdende kring'' brengen daarentegen aan het licht dat Calvijn, Marx en Plato veel gemeen hebben. Overtuigingen drukken zich uit in verschillende media, maar het blijven niettemin overtuigingen. Natuurlijk behelzen de werken van Marx en Plato niet alléén overtuigingstaal; wij vinden die gemengd met cognitieve en analytische taal. Dit tezamen voorkomen van talen in één geschrift, in één systeem van overtuigingen, plaatst ons voor vele problemen, vertelt ons iets over de structuur van die overtuigingstaal. Hierop kan in dit artikel niet verder worden ingegaan. Eén opmerking zij echter gemaakt.

De meeste niet-christelijke theologie is krypto-theologie. Christelijke theologie probeert de overtuigingen van haar belijdende kring te verbeteren, en begint op de enige plaats waar men bij zulk werk beginnen kàn: de reeds bestaande, maar onvoldoende geachte formuleringen der overtuigingen. In één woord: zij begint met openlijk aan te kondigen: dit zijn onze overtuigingen, hier gaan wij van uit. Krypto-theologie is theologie die zich de situatie niet ten volle bewust is, en denkt dat zij op een andere plaats kan beginnen dan de reeds bestaande overtuigingen, b.v. in een bepaalde wetenschap, of in een philosophisch systeem.

Herbert Spencer denkt dat hij met de biologie, vele godsdienstphilosophen dat zij met ,,de resultaten der wetenschappen'' of met ,,alle wetenschappelijke, artistieke en philosophische ervaringen'' kunnen beginnen. Met cognitieve of analytische taal beginnen en met overtuigingstaal eindigen is een metabasis eis allo genos.

Logisch Positivisten en andere analytici diskwalificeren publicaties in zulke verwarde taal geschreven als ,,metaphysica''. In plaats van deze dubbelzinnige term gebruiken wij ,,krypto-theologie''.

Een volgende vraag die wij ons stellen is: wat is de functie van de godsdienstphilosophie in de lijn van de hier verdedigde opvattingen?

Het komt mij voor, dat men twee geheel verschillende werkzaamheden moet onderscheiden: een analytische, die men godsdienstphilo-

sophie kan noemen, en een theologische, die philosophische theologie kan heten.

Godsdienstphilosophie is een onderdeel van de eigenlijke philosophie, d.w.z. zij is taal-analyse. Zij analyseert niet de talen van de wetenschappen of de schone kunsten, maar de talen der verschillende godsdiensten evenals die van andere belijdende kringen, als ook hun relaties. Zij spoort op welke de diepste vooronderstellingen (van overtuigingskarakter!) zijn van Plato's, Marx' of Heideggers Weltanschauungen.

De schrijver hoopt dat dit artikel in analytische taal geschreven is. De Graaf's opmerkingen over „verbetering der geloofstaal" vormen een analyse. De daarop volgende uiteenzettingen over „overtuigingstaal" en „krypto-theologie" eveneens. Als de analyse scheef is getrokken onder de invloed van schrijvers eigen voorkeuren en waarderingen, moeten deze elementen eruit worden weggezuiverd.

Een goed voorbeeld van een godsdienstphilosophisch onderzoek zou zijn een analyse van het drieërlei protest tegen metaphysische speculatie; dat van het empirisme, dat van het existentialisme en dat van de protestants-christelijke theologie. Zijn de overtuigingen op grond waarvan de protesten worden gemaakt geheel verschillend, of dezelfde, of verschillend maar toch verwant? Zo'n analyse waardeert niet, doet geen uitspraak over de rechtmatigheid van de protesten. Het doel van godsdienstphilosophie is: te begrijpen, niet: overtuigingen te verdedigen of te wijzigen. Het laatste is de taak van de theologie.

Philosophische theologie is een tak van een bepaalde theologie. Zij staat altijd in dienst van een bepaalde belijdende kring, participeert altijd in het werk van een speciale theologische voorhoede. In de belijdende kring van de ecumenische kerken heeft de theologie drie takken: bijbelse theologie, historische theologie en philosophische theologie. Als men zich in onze kring afvraagt hoe men zijn overtuigingstaal, b.v. ten opzichte van het probleem van de eigendom, kan verbeteren, gaat men eerst met de bijbelse uitspraken daarover te rade (bijbelse theologie); vervolgens vraagt men welk licht de Middeleeuwse kerk en de Reformatoren op dit vraagstuk kunnen laten vallen (historische theologie). Tenslotte confronteert de theologische voorhoede zich in de philosophische theologie met de feitelijke informatie van moderne wetenschap en met de overtuigingen van hedendaagse kapitalisten, socialisten, communisten, enz. In alle drie takken van de theologie is de eigen christelijke overtuiging het uitgangspunt.

Er is dus één godsdienstphilosophie, één analyse van overtuigingstalen, maar er zijn verschillende philosophische theologieën. Ten eerste zijn er binnen de christelijke kerk verscheidene belijdende kringen, elk met een eigen theologie en dus ook een eigen philosophische theologie: Rooms-Katholieke, Anglicaanse, Grieks-orthodoxe, Protestants-ecumenische, Fundamentalistische, enz. Ten tweede zijn er de philosophische theologieën van de belijdende kringen buiten de christelijke kerk. Zij werden hierboven al gekarakteriseerd als krypto-theologieën. Daar kan nu aan worden toegevoegd: Hier ontbreken de bijbelse en vaak ook de historische theologieën.

Voor de protestants-ecumenische theologie zijn zowel analytische godsdienstphilosophie als philosophische theologie onmisbaar. De laatste heeft een extra-belangrijke functie, nl. de theologie tegen verstarring en hoogmoed te beschermen door steeds in te gaan op de uitdaging die gepresenteerd wordt door de niet-christelijke theologieën.[1])

Bij wijze van samenvatting moet worden geformuleerd waar het antwoord van een christen-theoloog op de uitdaging van de Analytische Philosophie op neer komt.

1. Hoewel de meeste analytici, speciaal de oude Wiener Kreis leden, een gesprek met de kerk onmogelijk achten, moeten de theologen van hun kant toch proberen een gesprek op te nemen. Het is een Christen onwaardig de Logisch Positivisten te negeren als slechte atheïsten. Een groep die zulk gedegen werk verricht, is een volwaardig gesprekspartner.
2. Theologen moeten erkennen dat het uitgangspunt van de Analytische Philosophie, de opvatting dat de functie der philosophie het analyseren van talen is, de moeite van het overwegen waard is. Doet men dit niet, dan verdedigt men impliciter de zéér aanvechtbare positie dat christelijke theologie alléén maar iets van doen kan hebben met de idealistische en existentialistische opvattingen van philosophie. Een totale afwijzing van het Logisch Positivisme hangt m.i. samen met blindheid voor het feit dat de analytische opvatting van de functie van philosophie *niet noodzakelijkerwijs* hoeft samen te gaan met het veroordelen of negéren van het christelijk geloof.

---

[1]) De verhouding tussen godsdienstphilosophie en philosophische theologie volgens de analytische methode is uitvoeriger behandeld in een artikel *De functie van de Godsdienstphilosophie in de Amerikaanse theologie* in: ,,Theologische Studiën'', lustrumuitgave van het collegium theologicum c.s. Concordia Res Parva Crescit.

3. Theologen zullen moeten overwegen of het philosopheren met behulp van het begrip ,,taal'', zoals in dit artikel geprobeerd is, niet een vruchtbaar gezichtspunt voor de theologie, en speciaal voor de godsdienstphilosophie, oplevert.
4. Het is een zwakheid van het merendeel der analytici om overtuigingstaal (b.v. godsdienstige en zedelijke taal) als emotionele taal te kenschetsen. Deze opvatting verraadt een fout die de Logisch Positivisten zelf fel bestrijden, nl. een inmenging van een waardeoordeel (emotionele taal staat lager dan cognitieve en analytische taal) in de analyse. Een gevolg van de geringschatting van de overtuigingstalen is, dat deze veronachtzaamd zijn in het werk der analytici, hetgeen een betreurenswaardig eenzijdig karakter aan dat werk verleent.

Aantekening van de redactie. De redactie zou het op prijs stellen, indien dit artikel aanleiding werd tot een wetenschappelijke discussie over het onderwerp in dit tijdschrift.

GABRIEL MARCEL EN DE OECUMENE

DOOR

O. NOREL JZN

Leiden

Er wordt tegenwoordig veel over de Oecumene geschreven en gesproken. En de vraag komt op: wordt het niet tè veel gedaan? Wie mag er over spreken en schrijven? Wie kan hier lijnen aangeven, waarlangs de kerken zich te ontwikkelen zouden hebben?

Het is niet eenvoudig daarop te antwoorden. – Wel is duidelijk dat wie hier leiding zou willen geven, beginnen moet met grote liefde, niet alleen voor de kerk waartoe hij zelf behoort, maar ook voor de kerken, die hij benaderen wil. Hij moet ze allen met dezelfde liefde omvatten. Natuurlijk ligt daarin opgesloten dat ook de anderen als kerken worden erkend: mogelijk ziet men over en weer bij elkander wel tekortkomingen en fouten, maar met fouten en al blijven het onze broeders: dwalende broeders misschien, maar niettemin broeders, die we als zodanig willen erkennen.

Met het oog op de hier volgende studie over Gabriel Marcel en de Oecumene wil ik opmerken: wij letten hier op het oordeel van een Rooms-Katholiek. Hier gaat het om de verhouding: Rooms-Katholiek-Protestant. Dit brengt eigenaardige moeilijkheden met zich mee en de vraag doet zich voor: zijn de Protestanten aan het probleem van eenheid met de Rooms-Katholieken al toe? Moeten wij niet eerst als Protestanten onder elkaar de nodige eenheid hebben gevonden vóór we over een nog wijder uitzetting van de grenzen kunnen spreken? Want de verscheidenheid en de gescheidenheid op Protestants gebied is al te opvallend.

Hierbij moeten wij er op letten dat het bij de oecumene voorlopig niet gaat om organisatorische eenheid, eenheid van kerkformatie en al wat daarmee samenhangt. Maar verder: als wij over eenheid spreken – eenheid ook met hen, die naar onze mening misschien wel het verst van ons afstaan – wij zeker moeten beginnen met hen in ons eenheidsstreven te betrekken, die dichtbij staan. Zijn wij met hen waarlijk als broeders verbonden? En hoe ver gaat die broederschap – b.v.: kunnen we bij elkaar kerken, kunnen wij kansel ruilen, kunnen we samen Avondmaal vieren? Als daarin ons eenheidsstreven niet openbaar wordt, waarin menen wij 't dan wèl te zien?

Intussen willen we nu eerst luisteren naar wat Marcel ons over de oecumene te zeggen heeft.

Toen voor enige tijd een artikel, dat ik over Marcel schreef, in Wending werd opgenomen,[1]) stond daarin de gedachte uitgedrukt (ook door Redeker voorgedragen) dat Marcel wel Katholiek was, maar dat hij geen speciaal Roomse, doch meer algemeen-christelijke ideeën in zijn philosophie voordroeg. Die uitdrukking moet op haar juistheid worden getoetst.

Nu treft het heel bijzonder dat Marcel juist hierover geschreven heeft en dat wij hierover dus gegevens uit de eerste hand hebben. In zijn boek ,,Du refus à l'invocation'' staat een hoofdstuk, getiteld: ,,En marge de l'oecuménisme'' (blz. 250–268). Dit hoofdstuk is een brede bespreking van het belangrijke boek van Congar: ,,Chrétiens désunis – principes d'un oecuménisme catholique''. Dit is een boek, waarin alle hiermee samenhangende gedachten uitvoerig behandeld en ernstig nagegaan en ontwikkeld worden, een boek dat zeer onze aandacht verdient! De bespreking, die Marcel er van geeft, is breed genoeg om ruimte te laten aan zijn eigen beschouwingen in dezen. Wij leren zijn meningen over de oecumene duidelijk kennen. (In de hier volgende bladzijden zal ik niet altijd aangeven waar Marcel en waar Congar aan het woord is, althans voor zover Marcel met Congar instemt, wat haast altijd het geval is.) Maar vóór we letten op deze bespreking, kijken we eerst nog naar een andere kant.

Coalitie of eenheid?

Er is een ander boek ,,Unité chrétienne et tolérance religieuse'' – een boek, waarin verschillende schrijvers, de bekende Couturier, de man van het jaarlijkse gebed voor de eenheid der Christenen, naast een Thurian, de man van Taizé, hun meningen over dit belangrijke onderwerp ten beste geven. Hierin heeft ook Marcel een kort artikel geschreven over ,,coalitie of eenheid''. Bij de oecumene wil hij van coalitie niets weten. Wat is een coalitie? ,,Een coalitie is een voorlopige verbintenis, gesloten door tijdelijke machten die het raadzaam achten voor een zekere tijd over 't hoofd te zien wat hen scheidt, om samen een gemeenschappelijk gevaar op te vangen, waartegen ieder afzonderlijk geen weerstand zou kunnen bieden.'' Hier ligt een *vrees*

---

[1]) April 1955.

achter, die in de politiek vaak op haar plaats is (de politiek is het terrein van de coalities) – maar is ze ook verenigbaar met de *hoop*, die ten nauwste met de Kerk verbonden is? Bij een coalitie vergeet men nooit dat men verschillend is, al zal men daarover ook niet spreken. Een coalitie heeft de leugen nodig, zo niet voor haar totstand-koming, dan toch voor haar handhaving.

Bij de oecumene is het volstrekt anders! ,,Het beginsel van de oecumenische beweging kan niet ontdekt worden dan bij de onzichtbare haard waar Geloof, Hoop en Liefde samenkomen." Wij weten dat wij één zijn daar wij kinderen zijn van dezelfde Vader; wij weten ook dat onze godsdienst, als hij wáár is, slechts de verknoping kan zijn van de dubbele lijn, die ons verbindt met God èn met elkander. En daarom beweren wij dat onze godsdienst niet kan zijn, niet mag zijn een beginsel van verdeling en dat – als het anders gaat – de dwaling, misschien nog nauwelijks merkbaar, er heeft weten in te dringen. De Hoop – en zij alleen – geeft ons de mogelijkheid om vast te houden wat het verstand bestrijdt", en wij spreken niet meer over de eenheid, die *gerealiseerd* moet worden, want zij is er, maar die *gemanifesteerd* moet worden!

De Hervorming

Wat is Marcels oordeel over de hervorming? Dit moeten wij te meer vragen daar hij voortdurend de hervormden op het oog heeft als hij over dissidenten handelt. Hij weet dat er vaak tendentieus en ruw en oppervlakkig geoordeeld wordt over de hervorming en hij spreekt graag uit dat zij onder de gegeven omstandigheden was ,,un mouvement essentiellement religieux"; een poging om het godsdienstig leven aan de bronnen te vernieuwen, om het onaantastbaar mysterie terug te vinden; een stroming, die niet tevreden kon zijn bij stichtelijke lectuur, maar die een levend, uit de bronnen voortvloeiend evangelie zocht en die achter de devote practijken – dikwijls misvormd door allerlei misbruiken (de aflaat wordt met name genoemd) – een eenvoudige, zuivere, manlijke, sobere godsdienst wilde en die het – achter alle priesters en prelaten – te doen was om alleen te zijn met God. ,,Dit alles moeten wij openlijk erkennen als wij over de kerken der reformatie een oordeel willen uitspreken dat niet bevlekt is door een misleidende partijdigheid." [1])

Over Luther zegt hij: Luther had een wonderlijk scherpe onder-

---

[1]) a.w., blz. 251.

vinding van bepaalde waarden, waarvan hij misschien de roeping had ze te ontsluieren tot welzijn van heel de Kerk en hij zou een uitverkoren ziel in de Kerk geworden zijn, maar daar hij die gevonden waarden stelde buiten de aanraking met alle andere waarden en ze scheef trok en vermengde met dwalingen, werd hij een dissident.[1])

Marcel meent dat niemand – ook niet de meest geleerde – zich over bewegingen als de hervorming mag uitlaten als over iets dat niet had mogen zijn. Want ,,de dwaling, zelfs de fout, heeft haar mysterieuze functie in de economie der Voorzienigheid''.

De eigenlijke uitwerking en de betekenis van de hervorming kunnen we slechts heel flauw zien of vóór-gevoelen en ze zullen pas in de voleinding der tijden aan het licht komen!

Van waar de misverstanden?

Als we de misverstanden, die tot reformatie en tot afscheiding leiden, recht beschouwen, dan zullen we zien dat ze altijd samenhangen met de idee van de catholiciteit.

Wat is catholiciteit?

Ze is ,,het geheel van waarheid, van verzoening, van geestelijke goederen en gaven'' en als er ook sprake komt van ,,dynamische geheelheid'' en van ,,geheelheid in de tijd'', dan denken we onwillekeurig aan de klassieke formulering van het dogma: ,,wat overal en altijd en door allen geloofd is.''

Intussen wordt bij deze catholiciteit opgemerkt, dat zij een grote verscheidenheid van godsdienstige ervaringen niet alleen *duldt*, maar dat zij die ook *eist*. Die verscheidenheid is dus op zichzelf nog geen reden tot afscheiding. Maar men rekent er vaak niet mee dat we bij de Kerk twee dingen moeten onderscheiden: de Kerk als mystiek lichaam, waar Christus alleen hoofd is en ,,waar een paus minder dicht bij Christus kan zijn dan een eenvoudige onwetende vrouw'',[2]) èn de Kerk als instituut, een lichaam in sociologische en juridische zin – en de twee zijn verbonden als ziel en lichaam, als de goddelijke en menselijke natuur in Christus. We kunnen dus zeggen: Ubi Christus, ibi Ecclesia (waar Christus is, daar is de Kerk), maar even goed: Ubi Petrus, ibi Ecclesia (waar Petrus is, daar is de Kerk). Waar men één van deze beide loslaat, ontstaan de meeste scheuringen.

Intussen moeten we bedenken dat het ontstaan van scheuringen

---

[1]) Vgl. blz. 267.

[2]) ,,Dans cet ordre un Pape peut être moins près du Christ qu'une humble femme ignorante,'' blz. 255.

mede de schuld is van de Kerk, die men verlaat. Want ,,als ons gedrag als christenen altijd was op de hoogte van de leer die wij belijden, dan zou er geen ketterij in de vorm van afscheiding kunnen bestaan''.

Zoals de Kerk mede oorzaak is van de scheuringen, zo ondergaat ze er ook de invloed van. Een scheuring is altijd éénzijdig – zo zal de reactie op de scheuring óók eenzijdig zijn. Er zal b.v. misverstand zijn met betrekking tot de sacramenten ,,waarin het geloof tot uitdrukking en tot nieuw leven komt'' en dan zal de Kerk zó sterk de nadruk leggen op de zeven sacramenten dat men voorbij ziet dat de Kerk in haar geheel een sacramenteel karakter draagt.

Men móet de niet-Katholiek en de ongelovige wel irriteren als men zegt dat men de waarheid ,,heeft'' en ,,bezit''. Immers, ,bezitten'' doet men niet een waarheid in de geestelijke zin van het woord, maar slechts een formule of een bewijs van ontvangst. Een protestant kan dat spreken over het bezitten der waarheid niet benijdenswaard achten, maar hij ziet er eerder iets verwaands, iets farizees' in – in strijd met de geest van het evangelie. De Katholiek mag zijn verantwoordelijkheid voor de ketterij nooit van zich af schuiven! Als hij dit zou doen, zou elke poging om de verschillen bij te leggen – al wordt die ondernomen met brandende liefde – het conflict eerder verscherpen dan laten verdwijnen. Trouwens: vechten voor een waarheid is altijd gevaarlijk, vooral wanneer men vecht niet voor ,,een'' waarheid, maar voor ,,de'' Waarheid, dat is voor Christus zelf. Marcel wijst er op, dat de Kerk *martelaren* onder haar leden telt: dat is een bewijs van kracht! (Marcel ziet voorbij, noemt althans niet, de martelaren van de Protestanten.[1]))

De oecumeense conferenties

Waarom deed de R.K. niet mee aan de oecumeense conferenties?

Ook dàt hangt samen met de catholiciteit. De éénheid, die zo wezenlijk voor haar is, zou verzwakken bij de aanraking met zoveel verschillende confessies. De R.K. is zo'n samengesteld en belangrijk lichaam, dat ze moeilijk kan meedoen met een beweging, die pas aan haar begin is en hoogstwaarschijnlijk heel wat wisselvalligheden zal moeten dóórmaken. Bovendien: ze zou, bij de samensprekingen met anderen de rol moeten spelen van een deel te zijn, terwijl ze in waar-

[1] Men zie, hoe Couturier, ook een R.K. schrijver, handelt over de Bartholomeusnacht – in: *Unité chrétienne et tolérance religieuse*, blz. 104 v.v. (La Saint-Barthélemy, jour de réparation) – een bewonderenswaardig, zeer ootmoedig artikel.

heid het levend geheel is. Ten slotte (en hierop valt alle nadruk): daar zij rekent met de leiding van de Heilige Geest „van Wie alleen de eindelijke hereniging van alle christenen afhangt", is ze op haar hoede tegen het gevaar af te wijken van de wil van God, die zich in de toekomst openbaren zal en houdt zij haar ogen op de woorden en beloften van God, die ons gegeven zijn. Om deze en dergelijke redenen moet zij zich terughouden van het bijwonen van zulke conferenties.

De houding tegenover de ketters

Hoe moet de houding tegenover de ketters zijn? Te vaak geeft de Kerk de indruk van onverzoenlijkheid en van vèrgaande pretenties. Natuurlijk is dat zo verkeerd mogelijk, volgens Marcel.

De Kerk moet beginnen met de „ketterij" niet te zien als een soort van ramp aan de buitenzijde van de Kerk, die men alleen maar heeft te constateren – de „ketterij" is een zaak binnen de Kerk, waar ze direct mee te maken heeft. Maar intussen merkt Marcel op dat de Kerk als lichaam van Christus er „stellig en in alle eeuwigheid onschuldig" aan is, want als Berdjajef zegt dat de Kerk kan zondigen, dan moet dit op katholiek standpunt zo beslist mogelijk tegengesproken worden.

Congar beweert in het besproken boek: „stel dat er een goede dissident en een slechte katholiek naast elkander staan, dan heeft bij de slechte katholiek toch zijn Kerk gelijk en zij biedt hem alle middelen om een heilige te worden; en hoewel de dissident goed is, zo is zijn Kerk toch in dwaling en zij biedt hem slechts onvolledige of bedriegelijke hulp". Maar dan merkt Marcel op: dit moet de protestant wel ergeren; deze manier van redeneren is volstrekt vreemd aan elke goede apologie, zulke gedachten moeten wel afgewezen worden door hen voor wie ze bedoeld zijn.

Als Congar schrijft: „wat wij wensen is niet de overwinning van een apparaat, van een instituut en niet de overwinning van een systeem van waarheden als systeem, maar het is de overwinning van het leven" – dan kan Marcel zich, wonderlijk genoeg, ook daarin nog niet vinden. Hij denkt misschien in dat telkens spreken van „overwinning" te veel van vijandschap te horen; in elk geval verneemt hij ook daarin nog te veel een toon van aanmatiging. Hij is schrikkelijk bang door aanmatiging de „tegenstander" het gevoel te geven dat hij als „een ander" wordt beschouwd. Hij wil nooit van tegenstanders spreken; hij spreekt altijd van „gescheiden broeders"; van „ver-

strooide, lijdende en ten dele verblinde broeders". Als we ze zó niet aanspreken, is er geen gesprek met hen mogelijk!

De weg tot éénheid

Is er een weg, zijn er wegen, waarlangs men tot de éénheid geraken kan?

Ja, zegt Marcel, zonder enige twijfel! En hij schrijft over de oecumeense beweging zeer behartigenswaarde dingen. Ik noem er een vijftal.

1. De ware oecumene begint, wanneer men erkent dat de anderen – niet slechts als individuen maar ook als kerkelijke lichamen – eveneens gelijk hebben, hoewel ze andere dingen zeggen dan wij; dat zij ook waarheid hebben, heiligheid en gaven van God, hoewel ze niet van onze christenheid zijn (bien qu'ils ne soient pas de notre chrétienté). ,,Er is oecumenisme wanneer men gelooft dat een ander Christen is, niet *ondanks* zijn belijdenis, maar *in* haar en *door* haar."

2. De éénheid kan niet aangebracht worden dan door middelen, die ontleend zijn aan de *genade* en niet aan 't verstand. Want bij de vraag naar de oecumene gaat het om een mysterie en niet om een probleem, zo zegt Marcel geheel op de eigen wijze. – Dit wil intussen niet zeggen dat wij een houding zouden moeten aannemen van passieve gelatenheid, van enkel maar afwachten – verre van daar!

3. Wij moeten onze leer niet zuiveren – langs die weg komen wij er nooit – we moeten haar *incarneren:* we moeten haar beleven en naar buiten laten uitstralen! We moeten geen mensen van het systeem worden, maar personen van de gemeenschap!

4. Het gaat er om *ruimte te laten voor de Heilige Geest*, dat die nieuwe initiatieven kan nemen, niet herleidbaar tot de normale bestekken en tot de logica van de theologieën.

5. We moeten intussen *samen aan 't werk gaan.* Elke samenwerking van katholieke en niet-katholieke christenen in een werk van gerechtigheid draagt in zekere zin bij, de weg te effenen voor de eenheid, die op zich zelf zo slecht denkbaar is.

Op deze wijze wil Marcel dat de hereniging aan de anderen eerst mogelijk en vervolgens begeerlijk zal schijnen.

Wat moeten we denken van deze gedachten?

In deze gedachten en in heel de houding van Marcel is veel dat ons kan verblijden.

Trouwens: het wil mij voorkomen dat er – met name in het Franse katholicisme – een opvallende soepelheid en toenadering tot de „gescheiden broeders" is. Of doen figuren als Couturier ons te veel verwachten?

Het wil mij evenzeer voorkomen dat er onder de Protestanten van onze dagen steeds meerderen zijn die niet zonder meer instemmen met een uitspraak uit „la Vie protestante", waar een schrijver zegt: „tegenover de Roomse Kerk hebben wij maar één taak: die van de zending, van de evangelisatie". Of misleiden ons mannen als Thurian en verschijnselen als de „protestantse kloosters" van Grand Champ en Taizé?

In ieder geval kan wat Marcel ons biedt, ons een eind in de goede richting helpen. We willen een paar van zijn aanwijzingen wat nader beschouwen. Als hij opmerkt (3): „we moeten onze leer niet zuiveren, maar incarneren", dan is dat een zeer waardevolle uitspraak. We zijn nl. allen geneigd onze leer aan te passen bij de denkbeelden van hen, die we zouden willen winnen – maar zo zouden we misschien levende delen uitsnijden en daarmee is nooit iets gewonnen! De Rooms-Katholieken zouden willen dat allen R.K. werden, om zó de eenheid te bereiken en de Protestanten zouden wensen dat allen Protestant werden: moet men nu aan beide zijden de leer gaan besnoeien om zó dichter bij elkaar te komen? Neen, men zal juist zo ernstig mogelijk moeten leven uit wat men belijdt. Zó zal het waardevolle van wat men belijdt aan de dag komen en zal men ongetwijfeld merken hoe verwant men is in de diepste motieven van wat men gelooft.

Vooral zal dit het geval zijn als men ruimte laat voor de Heilige Geest (4) en er mee rekent dat de genade de grote kracht in deze is (2). Couturier (om hem nog eens te noemen) stelde in: „la Semaine de la Prière universelle des chrétiens pour l'Unité chrétienne". Ieder jaar van 18–25 Januari komt men samen en bidt men voor die eenheid. Deze week wordt niet alleen in Frankrijk op verschillende plaatsen gehouden, maar ze vindt navolging en thans komt men in die dagen voor dit doel bijeen „in Peking, op Madagascar, in het nabije Oosten, in Engeland, in Zweden". Overal wordt deze gebedsweek gehouden in dezelfde geest. Overal vindt men een „geestelijke wedijver" tussen Roomsen en Protestanten. Zou zulk een gebed geen uitwerking hebben? Mogen we op dit gebed, door Roomsen en Protestanten samen gebeden, geen verhoring, geen tweede Pinkster verwachten?

Ik geef een citaat van Couturier:[1]) „Evenals de andere Christenen zullen de Katholieken hebben te gaan op de weg van de zelfverloochening: loutering, heiliging, doordrongen worden van het geopenbaarde... heel een moeizame en zware vernieuwing. En daarin zijn ze op hetzelfde plan als de anderen: Protestanten, Anglicanen, Orthodoxen. Christus werpt ons allen in dezelfde smeltkroes van de heldhaftigheid om er uit te laten voortkomen het zuivere goud van onze volstrekte en zichtbare éénheid. Dat wil zeggen dat Hij ons werpt in het gebed. De grote Kierkegaard heeft geschreven: „Het gebed is een worsteling met God, waarin men de overwinning behaalt op God door de kracht van God"."

Dat blijft dè weg naar de eenheid.

Moeilijkheden

Er zijn inderdaad tal van moeilijkheden. Vooral ook in verband met de leer. Als de Protestanten vasthouden aan het Bijbelwoord: „er is één middelaar tussen God en de mensen, de mens Christus Jezus" (1 Tim. 2 : 5) en als de Roomsen Maria tot middelares maken, tot „medeverlosseres"; als men verschillend denkt over goede werken, over het episcopaat en over tal van dingen[2]) – hoe durven we dan nog over éénheid te spreken en in oecumeense richting te gaan? Als de Protestanten onder elkaar nog niet één zijn, hoe durven wij dan over een wijdere éénheid te denken? – Maar als Christus bidt: „Vader, geef dat zij allen één zijn, opdat de wereld erkenne dat Gij Mij gezonden hebt," zullen wij dan niet luisteren? En zullen wij dan niet beginnen mee te bidden?

Guitton zegt:[3]) „Het probleem van de eenheid tussen de Kerken die het episcopaat hebben bewaard verschilt diep van het probleem van de eenheid tussen de Hervorming en Rome: het eerste is *menselijk* oplosbaar, het tweede is slechts *goddelijk* oplosbaar." Maar ik zie niet in waarom wij aan het menselijk-mogelijke eerder zouden vasthouden dan aan het goddelijk-mogelijke. Als God een tweede Pinkster maakt, dan zullen wij het feest van de éénheid vieren en samen „de grote werken Gods verkondigen".

Zo wijst Marcel ons de wegen naar de eenheid.

---

[1]) *Unité chrétienne et tolérance religieuse*, blz. 180.
[2]) Men zie het rijke boek van Dr G. C. Berkouwer: *Conflict met Rome.*
[3]) *Unité chrétienne* enz., blz. 220 v.

We zullen stellig dankbaar zijn voor wat hij ons voorlegt, maar tegelijk beseffen wij dat er nog vele moeilijkheden overwonnen zullen moeten worden, te beginnen met die in eigen kring! – Nu treft het heel bijzonder dat juist terwijl ik dit artikel schrijf, de uitslag bekend wordt van het gesprek, dat Lutheranen en Hervormden hebben gehad over mogelijkheden van éénheid tussen de kerken. Het resultaat, waartoe men kwam, is verheugend en verrassend. De commissie in dezen stelde voor de eenheid te bevorderen o.a. door kanselruil, door over en weer avondmaalsvieringen te houden enz. En men heeft een consensus over het Avondmaal uitgegeven, waarin duidelijk uitgesproken wordt hoe men ter weerszijden over dit sacrament denkt en hoe men elkaar juist hier – waar men schijnbaar zo weinig overeenstemt – te benaderen zoekt. Deze consensus zou ik 't liefst in haar geheel hier willen overnemen, maar binnenkort zal ze afzonderlijk worden uitgegeven en van commentaar worden voorzien. Deze toenadering tussen Luthersen en Hervormden is een zéér belangrijke stap op de weg naar de eenheid en ieder, die met de oecumene meeleeft, zal zich hierover ten zeerste verblijden!

Wanneer zo b.v. ook met Doopsgezinden, met Remonstranten enz. overleg wordt gepleegd, wanneer het gesprek met de Gereformeerden wordt vernieuwd met de bedoeling elkaar beter te verstaan en dichter tot elkaar te komen, dan zullen gaandeweg op Protestants gebied scheidingen wegvallen en dan zal een tijd gekomen zijn, dat ook Rooms-katholieken en Protestanten – misschien beter dan tot nu toe – elkaar zullen kunnen verstaan.

Intussen zullen we graag met mannen als Marcel in zee gaan. En vooral letten op wat hij zegt: dat het in de Oecumene aankomt op het werk der genade en op het ruimte-laten voor de Heilige Geest!

MEDEDELING

BIBLIOGRAPHIE VAN GUSTAV DALMAN

De naam van Gustav Dalman (1855–1941, zie zijn autobiographie in: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* Leipzig 1928, Bd. IV, S. 1–29, met portret) is ook in ons land welbekend. Zijn werk op het terrein van de Aramese taalwetenschap, de kennis van Palestina in verleden en heden (d.w.z. in het begin van deze eeuw) en het latere Jodendom was veelzijdig, rijk aan informatie en van grote waarde voor de Bijbelwetenschap en het gesprek met Israël. Iedere Oud- en Nieuwtestamenticus zal telkens weer zijn „Worte Jesu", „Orte und Wege Jesu" en vooral de monumentale serie „Arbeit und Sitte in Palestina" (7 delen) raadplegen. Maar naast deze hoofdwerken zou men veel meer boeken en tijdschriftartikelen kunnen noemen, waaruit blijvend te leren valt.

Kennisname van dit veelomvattende en wijdverspreide oeuvre is kortgeleden zeer vergemakkelijkt door de verschijning van Dalmans Bibliographie. Omdat deze in de Oostzone van Duitsland gepubliceerd is, zou hij wellicht aan onderzoekers in ons land kunnen ontsnappen. Vandaar dat het me wenselijk leek om de aandacht van belangstellenden hierop te vestigen.

Sinds 1917 was Dalman hoogleraar voor O.T. te Greifswald. Zijn verzamelingen, voornamelijk op het gebied van de kennis van Palestina, worden daar bewaard in het „Gustav Dalman Institut für biblische Landes- und Altertumskunde", waarvan Prof. Dr. A. Jepsen op het ogenblik directeur is. Daarbij zij nog opgemerkt, dat Dalman ook zeer intensieve relaties met het „Institutum Judaicum", bekend door de naam van Frans Delitzsch, vroeger te Leipzig, thans te Münster-Westfalen (directeur Prof. D. K. H. Rengstorf) gehad heeft. In dit jaar – 100 jaar na D.'s geboorte – deed het Greifswalder Instituut de genoemde bibliographie verschijnen: *Das Schrifttum Gustav Dalmans,* zusammengestellt von Prof. D. K. H. Rengstorf und Dr. W. Müller, in de *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald* IV (1954–1955), Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 3, S. 209–232. Hierin worden 799 nummers, sommige onderverdeeld in a, b, c bij herdrukken en vertalingen, gerangschikt naar aard en onderwerp, aangegeven, terwijl aan het slot literatuur over Dalman vermeld wordt.

W. C. van Unnik

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

RICHARD S. CRIPPS, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Amos.* 1955 (365 p.).

De commentaar op de profetie van Amos van Cripps verscheen in 1929 en thans is de tweede uitgave uitgekomen, die verzorgd is door D. M. G. Stalker, omdat Cripps zelf deze editie niet meer heeft mogen beleven.

Het is een respectabel werk, waarin een leven van wetenschappelijke arbeid aan en in het Oude Testament verdisconteerd is. Het begint met een inleiding, die niet minder dan 110 blz. beslaat, waarin de schr. zijn visie geeft op de sociale, morele en religieuze ideeën in de tijd van Amos, op de persoon van Amos, op de profetie in Israël, maar ook op die in Assyrië en Egypte en ten laatste op de literaire problemen in verband met het boek van Amos. De eigenlijke commentaar loopt van blz. 111 tot blz. 324, waarna nog enkele excursies volgen over de Godsnamen in dit bijbelboek, over Jahwe's betrekking tot Israël en over het dierlijke offer, terwijl vier registers het werk besluiten.

De tekst van Amos wordt gegeven in de redactie van de Revised Version, maar de schr. veroorlooft zich daarop critische aanmerkingen, wanneer een andere vertaling hem beter voorkomt. Dat is maar heel goed ook.

Amos wordt geplaatst na 745 vóór Chr. om zodoende plaats te reserveren voor de opkomst van Tiglath-Pileser III, die in dat jaar de troon van Assyrië bezette. Het is juist gezien van de schr., als hij meer overeenkomst ziet tussen de z.g. profeten in de andere landen met de hofprofeten in Israël dan met mannen als Amos, Jesaja en Jeremia (p. 43). Toch betrekt Cripps het buitenlandse materiaal wel degelijk in zijn onderzoek (p. 49). Hij meent ook, dat wij te weinig afweten van het geestesleven voor het exil om een eschatologisch schema voor Israël op te stellen (p. 56), maar acht het wel waarschijnlijk, dat Amos een algemene invasie van de Skythen op het oog had (p. 57). Terecht brengt hij op p. 101 de visioenen in verband met een roeping van Amos tot profeet. Zo is er veel meer te noemen. De schr. toont een weloverwogen en bezonnen visie op de Israëlietische profetie te hebben.

Ook de commentaar zelf draagt hetzelfde kenmerk. Ik acht die buitengewoon waardevol voor ieder, die zich tot de studie van het boek Amos bege eft. Men kan daaraan niet dan tot eigen schade achteloos voorbijgaan.

Dat wil niet zeggen, dat ik niet hier en daar een aantekening heb geplaatst. Allereerst betreur ik het, dat de schr. overal de Godsnaam Jehovah bezigt. Voorts moet men constateren, dat op de beroemde plaats Amos 7:14, waar Amos zich duidelijk onderscheidt van de *nebi'im* niet erg diep wordt ingegaan. Het is ook zeer de vraag, of er vóór Amos in Israël een algemene leer heeft bestaan, die de verwoesting van het universum inhield (p. 64). Het is ook jammer, dat op p. 67–77 de epiloog van het boek (9:11–15) aan Amos wordt ontzegd; deze zou eerst enige eeuwen later zijn toegevoegd. Is het niet mogelijk, dat Amos na zijn terugkeer uit

het noordelijk rijk bij het op schrift stellen van zijn profetieën deze slotwoorden heeft toegevoegd, waarmee dan het Judese karakter van deze tekst tegelijk verklaard zou zijn? Ik weet ook niet, of de poging geslaagd is op p. 98f. om de visioenen van Amos met verschillende tijden van het jaar in verband te brengen. Maar zeker onjuist is het, als de schr. deze visioenen dromen noemt, zoals hij ook doet met de nachtgezichten van Zacharia (p. 83). Visioenen zijn totaal iets anders dan dromen, alleen reeds door het feit, dat zij in wakende toestand ontvangen worden. Ook kan ik de schr. niet volgen, als hij Amos 2:4v. voor afkomstig van Amos houdt. Die woorden laten zich in hun formule-achtige vorm beter verklaren uit een latere Judese bewerking. Ten aanzien van de bekende plaats Amos 5:25 is de verklaring van de schr. wel juist, als hij daar leest, dat offers voor het deelhebben aan Gods gunst niet noodzakelijk waren. Al met al hebben we hier een belangrijk en waardevol geschrift over een veel besproken bijbelboek. A. H. Edelkoort

J. Ridderbos, *De Psalmen I* (1–41), J. H. Kok, Kampen 1955, 417 blz., geb. f 18,50. (Commentaar op het Oude Testament onder redactie van C. Ch. Aalders, W. Gispen en J. Ridderbos.)

In een kloek deel, zoals dat heet, ligt hier voor ons een commentaar op het Eerste Boek der Psalmen. De gehele commentaar zal straks uit drie zulke delen bestaan. Een woord van gelukwens en bewondering aan het adres van de Schr. voor zoveel vitaliteit en ondernemingslust is hier zeker op zijn plaats. Moge het hem gegeven zijn dit grote werk nog eens voltooid te zien!

Dit eerste deel bevestigt opnieuw de reputatie die de wetenschappelijke arbeid van de Schr. in theologisch Nederland reeds bezat. Degelijk, soliede en bovenal nuchter. Met beide benen op de grond blijvend en steeds van vreemde smetten vrij, zo'n commentaar die met grimmige Hollandse ernst zijn eigen wegen gaat. Naast de bekende commentaren van Eerdmans en de Liagre Böhl, om ons tot het Protestantse erf te bepalen, zal deze Gereformeerde uitleg van de Psalmen een eigen geluid laten horen.

Een algemene inleiding bleef ons in dit eerste deel nog onthouden. Ze wordt ons aan het eind van het derde deel beloofd. Om in dit gemis te voorzien zijn aan het eerste deel vier appendices toegevoegd, resp. over Gezag en strekking van het *l'dawid* enz. der opschriften, Nieuwere opvattingen aangaande de Psalmen, De Vijanden in de individuele Psalmen en De vloekgebeden in de Psalmen. De behandeling van deze capita selecta munt uit door een grote belezenheid en bezonken oordeel. Aan alle standpunten wordt recht gedaan zonder dat het eigene daarbij in de knel komt.

De vertaling is helaas niet altijd vlekkeloos. Euveldaders (5:6, 6:9, 28:3) en wonderdaden (9:2) zijn Germanismen. In zijn streven origineel te willen zijn komt de Schr. soms tot het scheppen van woorden die moeilijk een aanwinst voor onze taal genoemd kunnen worden, zoals zonnebol (19:5), weerpartijders i.p.v. tegenstanders (31:12), onrechtwerkers

(37:27), geschaloffers (27:6) enz. In 24:7 moeten niet de oer-oude, maar oor-oude deuren zich verheffen. Hier ziet de Schr. zich natuurlijk genoodzaakt zijn ietwat ongebruikelijke woordkeuze te verdedigen. Zo vernemen we dan dat dit oor hetzelfde oor is als in oorsprong, oorkonde en oorzaak. Dat is natuurlijk aardig om te horen, maar in hedendaags Nederlands blijft de verbinding van oor met oud wat ongewoon. Soms is een vertaling apert onjuist. B.v. ik ben geworden als een ding dat omkomt (31:13). Dingen komen niet om. Dat kan alleen van personen worden gezegd. Weinig fraai is ook: en uw brandoffers vinde Hij vet! (20:4). Waarom niet heel gewoon: achte Hij welgevallig (N.B.G.)? De vertaling van 14:4 levert inderdaad moeilijkheden op. Maar de overzetting: die mijn volk etend brood eten, brengt ons niet veel verder en is bovendien niet bijzonder elegant.

In Ps. 23:1 houdt de Schr. vast aan de futurum-vertaling van *lō' 'eḥsār*, mij zàl niets ontbreken, zoals hij dit trouwens voor de gehele psalm prefereert. Daarmede wordt echter de kracht van de psalm verzwakt. Het lied is een indrukwekkende vertrouwensmanifestatie die alleen in de indicatief voldoende tot haar recht komt. De vertaling van vs 6: slechts heil en goedgunstigheid zal mij vergezellen, is echter beslist foutief. Vergezellen onderstelt een naast elkaar gaan, terwijl in *radaf* altijd de notie blijft zitten van „achter". *Radaf* is iemand achternazitten, iemand nazetten. Onze plaats is één van de weinige waar het verbum *in bonam partem* wordt gebruikt. Het is merkwaardig om te zien hoe zelden de grondbetekenis van *radaf* in de vertaling van deze plaats wordt verdisconteerd. Het blijft altijd bij het vlakke „volgen" of „vergezellen", terwijl de psalmist toch zeggen wil dat Jhwh, om zo te zeggen, de mens met Zijn *tōb* en *ḥèsèd* achterna zit en ze hem opdringt.

De Schr. wil al deze opmerkingen wel zien als een bewijs met hoeveel echte belangstelling van zijn werk kennis werd genomen. Met ongeduld wordt de verschijning van de beide andere delen tegemoet gezien.

H. A. Brongers

NIEUWE TESTAMENT

F. W. Grosheide, *De brief aan de Hebreeën en de brief van Jakobus*. Kampen, ²1955, 417 blz. geb., f 15,75.

De eerste druk van dit deel van de Commentaar op het Nieuwe Testament is in 1927 verschenen. Deze tweede druk is een bewerking, die rekening heeft gehouden met de belangrijkste in de tussentijd verschenen literatuur, al stelt de schrijver met voldoening vast, dat hij van de exegese als zodanig slechts weinig heeft behoeven te veranderen.

Ook deze commentaar geeft, gelijk zo menig deel van deze serie, grondige, zakelijke exegese. De problemen worden meestal helder gesteld, de keuze tussen verschillende mogelijkheden wordt duidelijk aangegeven, zonder al te uitvoerig in kleinigheden af te dalen. Men wordt, ook als men het soms met de exegese van de schrijver niet eens is, over de motieven van zijn keuze helder ingelicht. Bij de exegese van de bekende verzen

Hebr. 6:4–6 heeft ook het opsommen van verschillende argumenten mij niet kunnen overtuigen van de juistheid van zijn uitlegging, en ik kan mij niet geheel aan de indruk onttrekken, dat hier het verlangen heeft meegesproken, om de uitspraak, dat degenen, die tot bekering gekomen zijn, weer kunnen afvallen, in zijn krasheid te verzwakken, dat dus een dogmatisch verzet tegen de gedachte, dat de genade verliesbaar is, hieraan niet vreemd is. Geen enkel argument, dat de schr. hier noemt, om de juistheid van zijn exegese te bewijzen, is m.i. steekhoudend. Het is bijv. geforceerd, om uit het feit, dat in deze verzen aoristi gebruikt worden, te concluderen, dat hier alleen sprake is van het begin van de handeling en dus nog niet van werkelijk gelovigen (blz. 144 vv.).

De betekenis van de discussie rondom de brief van Jacobus in de dagen van Luther is m.i. groter dan de schr. het voorstelt. Dat Luther soms ook Jacobus zonder enige kritiek aanhaalt bewijst niet, dat hij dan zijn bekende oordeel over deze brief aan het slot van de voorrede op het N.T. en van die op de brieven van Jacobus en Judas verloochende. Hij heeft ook van de brief van Jacobus nooit ontkend, dat „es viel guter spruch sonst drynnen sind". Ook is het m.i. niet juist, dat er in de dagen van de Hervorming zo goed als geen strijd was over de kanon. Zelfs binnen de Rooms-Katholieke Kerk bestond deze. Cajetanus b.v. ontzegde aan de brief aan de Hebreeën gezag in geloofszaken, omdat hij hem niet voor kanoniek hield. J. N. Sevenster

P. A. van Stempvoort, *Waarheid en Verbeelding rondom het Nieuwe Testament*, Nijkerk 1955.

Van de door Dr van Stempvoort gehouden voordrachten voor de radio zijn de eerste, handelend over het leven van Jezus, in dit boek bewerkt. Het is een prestatie om van de overvloedige stof, die de apokriefen bieden, een goed te lezen en zelfs boeiend geheel te maken. De wereld der apokriefe literatuur wordt aan de hand van vele korte en lange citaten voor een breed publiek opengelegd. Maar het is niet een aaneenrijging van citaten. Voortdurend wordt de stof tegen de achtergrond geplaatst van het N.T. en de wereld, waaruit de apokriefen stammen. Het zijn uiteraard deze stukken, waar de critische lezer zijn aandacht op richt. Het is ook hier, waar de vragen opkomen.

In de eerste plaats gaat het om de verhouding van N.T. en apokriefen. De schrijver ziet het verschil daarin, dat het N.T. niet mythisch is ingesteld, de apokriefen daarentegen wel (p. 8). Dit is juist. Dit betekent echter, volgens de schrijver, niet, dat ook in het N.T. geen mythische stof zou voorkomen. Als voorbeeld wordt genoemd Mk. 5:1–20 (p. 15). Afgezien van de vraag of dit waar is, kunnen deze dingen zonder nader bewijs of verdere uiteenzetting over de norm van mythisch of niet mythisch voor een brede lezerskring zo niet gezegd worden.

Dr van Stempvoort bespeurt Indische invloed op de apokriefen. Wanneer echter daarvoor wordt aangevoerd een plaats, waar volgens de legende, de afgoden vallen en stukbreken voor de voeten van het kind Jezus (p. 26–27), dan vraagt men zich af of naast de door de schrijver ge-

noemde plaats Jes. 19:1 ook niet I Sam. 5:1–5 invloed heeft uitgeoefend. Terecht merkt de schrijver op, dat dit alles nader onderzoek vraagt (p. 27, 7).

Op p. 50 wordt gesproken over de toevoeging in D bij Lk 6:5. Daarbij komt dit handschrift ter sprake. De slotsom is: ,,de een verheft dit handschrift hemelhoog, de ander verguist het als eigenzinnig maakwerk'' (p. 52). De vraag is, wie D hemelhoog verheft. Voor zover bekend, doet niemand dit. Of wordt hier gedacht aan A. C. Clark, The Acts of the Apostles, Oxford 1933, die zwakke pogingen in het werk stelde om te bewijzen, dat de tekst van Handelingen en D oorspronkelijk zou zijn?

Op p.65 wordt de plaats uit Ev. Petri 5, 19: mijn kracht, mijn kracht, gij hebt mij verlaten, behandeld. Dit wordt uitgelegd in die zin, dat de Heer niet verlaten werd door God, ,,maar slechts door zijn 'kracht' ''. Op p.124 wordt gezegd, dat daarom ook bij de opstanding twee engelen de Heer moesten ondersteunen (Ev. P. 10, 30). Deze totaal afgezwakte vertaling van dunamis is weinig aannemelijk, wanneer we de parallellen van deze plaats in Theol. W.buch II, p.298, 39–52 (Grundmann) in beschouwing nemen. Het opstandingsverhaal geeft aan deze gedachte in het geheel geen steun. De ondersteunde Heer rijst met zijn hoofd in de wolken. Dit is het typische teken van de vergoddelijkte, onaardse Christus in de apokriefen. Terecht haalt de schrijver de Joodse parallel van de reus Adam aan. Maar dan mag niet worden vergeten, dat het hier gaat om Adam, die nog in het bezit was van zijn doxa.

Hieruit blijkt, dat juist op de punten, waar de schrijver dieper op zijn stof ingaat vragen open blijven. Dit zal echter steeds zo blijven, als men een dergelijk ingewikkelde stof aan het brede publiek, over wier hoofd men nu eenmaal niet kan gaan discussiëren, moet voorleggen.

A. F. J. Klijn

KERKGESCHIEDENIS

Walter Delius, *Geschichte der Irischen Kirche von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, Ernst Reinhardt Verlag, Basel 1954, 176 S., Schw. Fr. 13.—.

De schrijver geeft een vrij beknopte, maar nauwgezette, naar volledigheid strevende en daardoor wel wat droge beschrijving van de belangwekkende geschiedenis der Ierse kerk. Nieuwe gezichtspunten levert het boek niet op, maar het geeft een goed gedocumenteerd overzicht, al is de jongste literatuur niet binnen het bereik van de schrijver gekomen. Van belang is dat Delius uitvoerig stilstaat bij de invloeden die de Ierse kerk door haar oorspronkelijk louter ascetische, maar desondanks toch krachtig missionnair werkende ,,peregrinatio'' op het vasteland van Europa heeft uitgeoefend, met name in de Merovingische en Karolingische tijd. Haar kloosterlijke, niet-bisschoppelijke structuur, haar liturgische en religieuze eigenaardigheden, haar wetenschap en kunst brachten haar in een conflict met Rome, dat in 1172 met haar inlijving in deze kerk is geëindigd. Desondanks is haar invloed op al deze gebieden zo groot geweest, dat zonder deze in aanmerking te nemen – hetgeen doorgaans

te weinig geschiedt – de ontwikkeling van het Christendom in Europa niet is te verstaan. Om daarin inzicht te krijgen zij dit boek aanbevolen.

W. F. DANKBAAR

T. F. TORRANCE, *Les réformateurs et la fin des temps*. Traduction française de Roger Brandt. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1955, 41 p., fr.s. 3.

Een vertaling van een brochure, waarin de bekende hoogleraar te Edinburgh een kort exposé geeft van de eschatologische denkbeelden van Luther, Zwingli, Bucer en Calvijn. Van belang is dat hij aanwijst dat Calvijns streven naar de oecumenische eenheid der kerk ten nauwste samenhangt met zijn verwachting van de wederkomst van Christus. Het onderwerp is een breder onderzoek waard. W. F. D.

HEINRICH BULLINGER, *Das höchste Gut*, übersetzt und herausgegeben von JOACHIM STAEDTKE, Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 61 S.

Twee kleine geschriften van de Züricher hervormer: „Das höchste Gut" en „Der Christen rechte Vollkommenheit". Het eerste is een, in hedendaags duits gestelde, editie van een zich te Zürich bevindend handschrift uit 1528, dat nog nimmer werd gedrukt. Het tweede een duitse vertaling van een latijns werkje „Perfectio Christianorum", dat Bullinger schreef als een geloofsverantwoording voor de vervolgde protestanten in Frankrijk. Het thema van deze beide kleinodiën is: alleen in Jezus Christus wordt aan de mens rust, blijdschap en volmaaktheid geschonken. W. F. D.

LEO JUD, *Katechismen*. Bearbeitet von Prof. D. DR. OSKAR FARNER. Max Niehans Verlag, Zürich 1955, 376 S., geb.Schw. Fr. 13.50, D.M. 13.—

Het is een gelukkige greep van Prof. Farner geweest, de catechismussen van Leo Judae, de grote medewerker en opvolger van Zwingli, opnieuw, in hedendaags duits, uit te geven. Nadat zij aanvankelijk grote verbreiding in Zwitserland hadden genoten, ondervonden zij de concurrentie van de Heidelberger: de „Züricher Katechismus", die tot 1839 officieel kerkelijk leerboek is geweest, was een samensmelting van het werk van Judae en van de Heidelberger. Thans zijn de Grote en de Kleine Catechismus, benevens zeer summiere maar kernachtige „Fragen für die ganz kleinen Kinder" weer in hun oorspronkelijke vorm uitgegeven, hetgeen sinds 1836, resp. 1907 niet meer geschied was. Het opmerkelijke van Judae's Grote Catechismus is dat de leerling hier vragen stelt, snedige tegenwerpingen maakt, twijfel uitspreekt, van misverstanden blijk geeft, waarop de leermeester dan antwoorden geeft, het omgekeerde dus van de gebruikelijke methode. Dit maakt het discours bijzonder levendig en de praegnante en heldere uiteenzettingen van de leermeester verlenen aan dit geschrift een grote aantrekkelijkheid, boven die van de Kleine Catechismus, waarin Judae weer tot de methode van vragen van de leermeester en antwoorden

van de leerling is teruggekeerd. Een vergelijking met andere catechismussen loont alleszins de moeite. Farner maakt in zijn beknopte inleiding opmerkzaam op de grote overeenkomst met Calvijns Catechismus, door Judae vooral in zijn latijnse leerboekje (hier niet uitgegeven) gebruikt, dat alleen op bepaalde plaatsen, met name natuurlijk aangaande de sacramenten, aanmerkelijk afwijkt. Wij begroeten deze editie met vreugde, omdat zij aan het voortreffelijke werk van Judae, dat ten onrechte op de achtergrond was geraakt, de plaats geeft die het toekomt en omdat zij in staat stelt tot vergelijkende studie van de catechismus-literatuur, die voor de kennis der reformatie zo uitermate leerrijk is. W. F. D.

JOHN T. MCNEILL, *The History and Character of Calvinism*, Oxford University Press, New York 1954, 466 p., $ 6,—.

In de titel van dit boek had beter van ,,Reformed Protestantism'' dan van ,,Calvinism'' gesproken kunnen worden. De schrijver vat het Calvinisme zeer breed op, zowel wat zijn oorsprong als wat zijn verbreiding aangaat. Hij wijdt dan ook een hoofdstuk aan het Zwinglianisme, omdat dit met het Calvinisme in gemeenschap trad en een gemeenschappelijke erfenis naliet. Des te meer reden om van gereformeerd protestantisme te spreken. Een groot deel van het boek is gewijd aan Calvijn zelf. Daarbij trof mij vooral de evenwichtige behandeling van de persoonlijkheid van de hervormer; zeer ter snede is de critiek van de schrijver op de generalizerende psychologische aantijgingen van iemand als Oskar Pfister (230), al verzwijgt hij Calvijns tekortkomingen volstrekt niet. In de tweede helft van het boek schetst McNeill het Calvinisme, zoals het zich sinds de zestiende eeuw tot heden vertoond heeft in de verschillende landen van Europa en Amerika. De karakteristieken van allerlei figuren zijn dikwijls erg algemeen en wat vaag uitgevallen, hetgeen bij de veelheid van de stof in zo kort bestek ook wel moeilijk anders kon. Enkele opmerkingen, speciaal t.o.v. het geref. protestantisme in Nederland. De verwantschap tussen de Broeders des gemenen levens en de hervorming is niet zo evident als de schr. het doet voorkomen (255). De bijeenkomst te Wesel was geen generale synode (261). De zgn. nationaal-gereformeerden komen niet ter sprake, in het verband van de opzet van dit boek ten onrechte. De opmerking dat Rembrandts licht en donker de calvinistische tegenstelling tussen genade en zonde weergeeft, schijnt mij geforceerd (267). De vergelijking van Bilderdijk met Kierkegaard is te uiterlijk (369). Kohlbrügge blijft onbesproken. Kuypers opvatting van kerk en staat, die juist van zoveel belang is voor zijn betekenis, wordt niet vermeld.

Voor een overzicht omtrent de verbreiding en de invloed van het gereformeerd-protestantisme is dit boek, ondanks deze en dergelijke tekortkomingen, zeer bruikbaar. W. F. D.

W. DE GRAAF, *Een monument der Afscheiding*. De Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1854–1954. Kampen, J. H. Kok N.V., 1954. Gebonden f 8,90.

Uit de titel blijkt al, dat we met een gedenkboek te maken hebben. De

belangstelling voor dit genre pleegt gering te zijn: toch biedt het de kans, in klein bestek een massa wetenswaardigs te achterhalen. Dat geldt ook van het onderhavige werk. Het tekent de ontwikkeling der School van een heel pril begin tot een voller uitbouw en dat in verband met heel de geschiedenis der gereformeerde Kerken.

De weergave der feiten is sober en eerlijk. Schaduwkanten worden niet verzwegen. Het aantal geschillen, dat het bestaan der school wel kon bedreigen, is groter, dan we vaak vermoeden. Over het pijnlijkste, laatste conflict, dat aan de School bijna de doodsteek toebracht, wordt niet breed uitgeweid. We begrijpen, hoeveel teleurstelling daar achter ligt. Het is wat te betreuren, dat daardoor de figuur van Prof. Schilder, toch wel de brillantste figuur, die ,,Kampen'' heeft bezeten, o.i. niet geheel tot zijn recht komt.

Het wordt de lezer ook duidelijk, dat de opkomst der Vrije Universiteit aan de school heel wat zorg heeft bereid en dat die zorgen nog niet tot het verleden behoren.

Heel de reeks docenten en hoogleraren passeert de revue. Ons treft daarbij het sterk ,,voetiaanse'' stempel, dat ,,Kampen'' draagt, vooral in het begin: *scientia cum pietate conjungenda.* Ons meegevoel gaat na een eeuw nog uit naar de eerste opleiders: predikanten die, bij een druk dienstwerk, ook nog de opleiding hebben te behartigen. De hoogleraren met eigen vakken hebben het wel behaaglijker dan zij. In deze ontwikkeling zien we dezelfde gang van zaken, als de Herv. Kerk kende: door een vrij povere, erg pastorale opleiding heen, naar een meer universele, althans universitaire. We worden hier gewaar, dat er, ook na hetgeen Dr H. H. Kuyper in zijn proefschrift over de *Opleiding tot de dienst des Woords bij de Gereformeerden* (1891) meedeelde, stellig nog reden bestaat, de historie onzer predikantsopleiding eens met fleur en détail te beschrijven.

Jammer, dat het boek niet geïllustreerd is. Men heeft de prijs blijkbaar laag willen houden, maar dit had er toch wel bij gemoeten. Nu moet men de zo geleden schade inhalen bij de grotere publicaties, die bij dit jubileum verschenen zijn.

S. VAN DER LINDE

PRACTISCHE THEOLOGIE

P. SMITS, *Onderweg. Gids voor aanstaande lidmaten.* W. Gaade N.V., Delft, 1954, 110 blz.

P. L. SCHRAM, *Op weg naar de kerk.* Boekencentrum N.V., 94 blz.

B. TER HAAR DZ., *Voor de belijdenis*, 3e herz. druk, Van Gorcum, Assen, MCMLV, 70 blz.

F. J. POP, *Belijdeniscatechisatie.* W. ten Have N.V., A'dam, 1954, 4e geheel gewijzigde druk, 45 blz.

HET STUDIESECRETARIAAT VAN DE RAAD VOOR DE CATECHESE, *Het christelijk geloof*, 2e gewijzigde druk, Boekencentrum N.V., 1955, 22 blz.

Dit quintet is uitsluitend of mede voor de belijdenis-catechisatie ge-

schreven. Nu moge Dr K. Dijk verzekeren dat een dergelijke catechisatie eigenlijk overbodig is („De dienst aan de kerkjeugd", Kampen 1954, blz. 19), in kerken met slecht catechisatie-bezoek is zij nog broodnodig. Maar ook zo problematisch qua opzet, dat het vanzelfsprekend is dat telkens weer nieuwe oplossingen aangeboden worden.

Zuiver formeel gezien is Schram de enige die puur „akroamatisch" te werk gaat. De andere vier repeteren hun stof door vragenlijstjes en Pop en het Studiesecretariaat bieden bovendien nog discussievragen (Smits' vragen dienen trouwens meer voor discussie dan repetitie). Ter Haar, die nog het meest ouderwets is, laat nog heel wat leren, zelfs memoriseren, terwijl Smits de zelfwerkzaamheid prikkelt door talrijke bijbel-pericopen. Schram en Smits geven nog uitgebreide literatuur-verwijzingen, waarbij de laatste op universitair niveau komt.

Belangrijker is de verschillende structurele opzet. Daaruit blijkt het antwoord dat de schrijvers willen geven op de vraag waar het bij de belijdeniscatechisatie primair om gaat. Kennis van de Bijbel? Van de kerkleer? Van de „praktijk der godzaligheid", de christelijke ethiek, het functionneren als levend lidmaat, het kerkelijk savoir-vivre? Of om meer dan één van deze principes? Ter Haar en Schram b.v. verdelen duidelijk hun stof. De eerste werkt kennelijk met drie principes, door eerst de chronologische hoofdlijnen van de Bijbel te trekken, dan de kerkleer (ellende, verlossing en dankbaarheid volgens het Heidelbergs recept) in nuce te geven, om te eindigen met een historisch-practisch deel. Schram bespreekt eerst de Bijbel (wat bondiger en meer onder bepaalde dogmatische gezichtspunten) en dan de Kerk (in historisch kader). Pop behandelt de belijdenisvragen en het Studiesecretariaat enkele „dogmatische" hoofdzaken, waarbij de Bijbel via de weg der perichorese deze stof binnendringt. Pop wint het van allen in eenheid van opzet en praktische zin. Tenzij men Smits kan gebruiken, doordat men zijn critisch-vrijzinnige opvattingen deelt en catechisanten-materiaal voor zich heeft dat zijn psychologisch-paedagogische aanpak verteren kan. Jammer voor het voortreffelijke boekje van Pop is het ontbreken van de systematische behandeling van de Bijbel en de hoofdzaken van de kerkgeschiedenis.

Het „gezag" van de kerk klinkt uiteraard het minst door bij Smits, die uitdrukkelijk interkerkelijk-vrijzinnig wil zijn. Zelfs wie zijn inzichten niet deelt moet zijn meesterlijke kleine dogmatiek bewonderen. Moedig en glashelder boort hij de grondvragen aan. Toch zal men op weinig gewone belijdenis-catechisaties zo hoog kunnen grijpen. Ook Schram heeft leerlingen met wat meer ontwikkeling op het oog. De andere drie zijn overal bruikbaar, waar men niet te hoog mag mikken.

Wat is het beste boekje van dit quintet? Het zesde! Nl. de synthese waarin ieders deugden zijn verwerkt. En zo blijft de stroom van catechisatieboekjes vloeien. J. W. BEEREKAMP

J. L. KOOLE, *De Boodschap der Genezing*. J. H. Kok, Kampen, 162 blz., f 4,90 geb.

In dit boekje komt vrijwel alles aan de orde wat met de „gebedsgene-

zing" te maken heeft: het goed recht èn de eenzijdige of soms bepaald slechte theologie die men in deze kringen ontmoet, èn de pastorale problemen daaromheen. Op tweeërlei wil ik graag de aandacht vestigen: *a.* Dr Koole legt er de nadruk op, dat genezing in het oudtestamentische Israël teken was van de heilstijd; dat was ze ook in de verkondiging van Jezus, dan in de apostolische tijd en tenslotte is ze het ook nu, overal waar de kerk in de apostolaire situatie staat (50 vv.). De mening als zouden nu geen wonderen meer gebeuren moet herzien worden (80); abnormaal is niet het wonder, maar het uitblijven daarvan (125). *b.* Anderzijds ziet de schrijver zeer goed, dat men het wonderbegrip voorzichtig moet hanteren: veel dat wonder genoemd wordt, is in werkelijkheid een wetmatigheid, die met de menselijke natuur gegeven is (103, 134), waarbij dan ook de psychosomatische inzichten uitdrukkelijk hun plaats hebben (45, 80, 120 v., 140 v.). Hierom staat de schrijver ook open voor „wondergenezingen" elders, zoals in Lourdes, ook bij spiritisten en bij andere godsdiensten (26 v., 137 v.)

De combinatie van 1 en 2 geeft de schrijver een zekere ruimheid, die men in de kringen van de „gebedsgenezers" dikwijls mist. Men houdt hier het werk van paragnosten vaak voor duivelswerk, wat allerlei pastorale moeilijkheden kan veroorzaken. Dr Koole is daar nuchterder in. Het zou wel goed geweest zijn, als hij op *deze pastorale* vragen nog wat dieper theologisch en practisch was ingegaan, want vele patiënten zitten er mee in de knoop. Sympathiek is het pleidooi voor een zodanige wijziging in de wet van 1865, dat ook inzake de uitoefening der geneeskunde officieel ruimte voor erkenning van „singuliere gaven" werd gemaakt (90).

Dr Koole schrijft op grond van heel wat practische ervaring en met kennis van de ter zake doende literatuur. Het is jammer, dat hij die literatuur niet noemt en vrijwel nergens duidelijk citeert, ofschoon hij er kennelijk een dankbaar en vrijmoedig gebruik van heeft gemaakt.

A. J. Rasker

R. S. Lee, *Psychology and Worship.* S.C.M. Press Ltd London, 1955. 7/6. 110 blz.

De schrijver, Vicar van de Universiteitskerk van St Mary the Virgin in Oxford en auteur van een aardig boekje over „Freud and Christianity", geeft hier zijn aan de Universiteit van Leeds gehouden Burroughs Memorial Lectures in druk. Evenals zijn vorige studie is dit een heldere, zij het soms wat theoretische uiteenzetting van bepaalde aspecten van het godsdienstig leven in het licht van de psycho-analyse. Zo komt hij in zijn laatste hoofdstuk tot een interessante beschouwing over het Avondmaal.

Naar mijn oordeel neemt hij zijn uitgangspunt te vanzelfsprekend in een centraal stellen van de instincten. Het is nodig, dat wij zo ver mogelijk proberen te gaan in een analyse van het godsdienstig leven met de categorieën van de psycho-analyse en ik waardeer de moed en de kunde van de schrijver. Wij zullen echter waarschijnlijk over enige tijd, wanneer wij met „trial and error" onze weg hebben gevonden, moeten concluderen, dat bepaalde aspecten zich toch aan deze greep onttrekken.

Goed is, wat hij schrijft over het Ego-ideaal, terwijl ook de bladzijden over ,,prayer" en meditatie door mij zijn aangestreept.

Er is grote behoefte aan deze studies. H. FABER

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. T. BAKKER, *Coram Deo*. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 229 blz., ing. f 6,90, geb. f 8,50.

G. C. BERKOUWER, Dogmatische studiën. *De Verkiezing Gods*. J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 414 blz., geb. f 11,75.

D. NAUTA, *Calvijn, leidsman en voorbeeld*. J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 26 blz., ing. f 1,25.

EDMOND JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955, 287 p., ing. Fr.s. 12.—, geb. Fr.s. 15.—.

K. ROUBOS, *Profetie en Cultus in Israël*. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1956, 130 blz., ing. f 8,50.

G. C. VAN NIFTRIK, *De mens en het Buitenhuiswerk*. Ned. Bond voor Sociaal-Cultureel Vormingswerk 1955, 24 blz., ing. f 0,50.

B. J. VAN DER MERWE, *Pentateuchtradisies in die prediking van Deuterojesaja*. J. B. Wolters, Groningen 1955, 280 blz., ing. f 12,50.

G. V. D. LEEUW, *Dogmatische brieven*. Herdruk. H. J. Paris, Amsterdam 1955, 150 blz., ing. f 4,90.

H. FABER, *Over ziek zijn*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1956, 210 blz., ing. f 8,75, geb. f 10,50.

ALBERT NIEDERMEYER, *Compendium der Pastoralhygiene*. Verlag Herder, Wien 1956, 393 S., geb. S. 105.—.

De Kerk aan het Werk. Boekencentrum 1955, 240 blz., geb. f 9,—.

C. A. VAN PEURSEN, *Cultuur en Christelijk geloof*. J. H. Kok, Kampen 1955, 108 blz., geb. f 2,95.

J. BARENTS E.A., *Christendom en Nationalisme*. Van Keulen, 's-Gravenhage 1955, 167 blz., geb. f 7,90.

MARTEN MICRON, *De Christlicke ordinancien der Nederlantscher ghemeinten te Londen* (1554). Opnieuw uitgegeven door W. F. DANKBAAR. Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1956, 156 blz., ing. f 7,75.

A. VAN DEN BORN, *Samuël* (De boeken van het Oude Testament. Deel IV, Boek I). J. J. Romen & Zonen, Roermond/Maaseik 1956, 230 blz.

W. BANNING, *Handboek Pastorale Sociologie*. Deel III. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1955, 308 blz., geb. f 12,— (bij intekening op 6 delen f 10,—).

A. E. LOEN, *Inleiding tot de Wijsbegeerte*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1955, 191 blz., geb. f 7,—.

A. SZEKERES, *Theologie en Wijsbegeerte*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1955, 16 blz., ing. f 0,90.

J. SCHONEVELD, *De betekenis van de lossing in het boek Ruth*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 17 blz., ing. f 0,90.

D. J. DE GROOT, *De reformatie en de staatkunde.* T. Wever, Franeker 1955, 313 blz., geb. f 10,—.

WALTHER ZIMMERLI, *Ezechiel* 3.10–7.2. Bibl. Kommentar, Altes Testament XIII 2. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers, in Nederl.: H. Veenman & Zonen, Wageningen, 1956, 80 S., ing. f 5,85, bij intekening f 5,30.

C. H. HERMANIDES, *Eenheid.* Open brief aan Protestanten en Katholieken. Kemink en Zoon, Utrecht z.j., 214 blz.

HANS JÜRGEN BADEN, *De grenzen van de vermoeidheid.* Met een voorwoord van E. L. Smelik. W. ten Have N.V., Amsterdam 1955, 240 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,90.

J. DE GRAAF, *Europese dialoog in Moskou.* Van Gorcum & Co., Assen, 1956, 113 blz., ing. f 3,90.

TIJDSCHRIFTEN

Revue Biblique, No. 4. Octobre 1955.

B. Couroyer, O.P., L'origine égyptienne du mot „Paque"; C. Spicq, O.P., ΦΙΛΟΣΤΟΡΓΟΣ (A propos de Rom. XII, 10); A.-M. Dubarle, O.P., ΔΡΑΞΑΣΘΕ ΠΑΙΔ. (Ps. II, 12); Th. Kaeppeli, O.P., et P. Benoit, O.P., Un Pèlerinage dominicain inédit du XIVe siècle; R. de Vaux, O.P., La cinquième campagne de fouilles à Tell El-Far' ah, près Naplouse.

Wending, Januari 1956.

Roger Mehl, Het vraagstuk der ethiek in het Franse existentialisme; K. Posthumus, De schiftende school; C. M. de Vries, „Gij, die eertijds veraf waart"; P. E. Kraemer, Amerika's religieus réveil; J. Sperna Weiland, Theologische kroniek.

Februari 1956. Walter G. Muelder, De eenzame massa; H. S. Visscher, De laatste honderd meter, Psychologie van het filmeinde; John B. Carmen, Indrukken van het Universitaire leven in Nederland; A. Th. van Leeuwen, Islam en theocratie; W. F. Dankbaar, De Reformatie en de oude Kerk; J. R. Chandran, De Kerk van Zuid-India; H. Brugmans, Het eerst gedrukte boek, het meest gedrukte boek.

Theologische Literaturzeitung, Dezember 1955.

H. Thielicke, Erwägungen zu Bultmanns Hermeneutik; Rud. Hermann, Über den Sinn des Μορφοῦσθαι Χριστὸυ ἐν ὑμῖν in Gal. 4, 19. H. Echternach, Zum Problem der Zeit.

Januar 1956. G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit; L. Fendt, Grenzsetzungen auf dem liturgischen Felde; A. Dedo Müller, Das Weltbild als theologisches Begegnungsproblem; Karl Georg Kuhn, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 30. Beiträge zum Verständnis der Kriegsrolle von Qumran.

Februar 1956 K. Galling, Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel; A. Kuschke, Altbabylonische Texte zum Thema „Der leidende Gerechte"; E. Kutsch, Gidions Berufung und Altarbau Jac 6, 11–24; H. W. Wolff, Hoseas geistige Heimat.

Theology Today, January 1956.
Emil Brunner, „Until Christ Be Formed in You"; Otto A. Piper, The Transforming Power of the Gospel; W. S. Taylor, Theology and Therapy in Job; Georges A. Barrois, The Rise of Marian Theology; Lewis J. Hutton, Teresa de Cartagena: A Study in Castilian Spirituality; C. F. D. Moule, Reach and Grasp; H. H. Rowley, Individual and Community in the Old Testament; Hugh T. Kerr, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Irénikon, 4e Trimestre 1955.
D. C. Lialine, Evanston-Etudes; J. Meyendorff, Les Biens ecclésiastiques en Russie, des origines au XVIe siècle; E. Benz, Luther et l'Eglise orthodoxe.

The Harvard Theological Review, October 1955.
Henry J. Cadbury, The Grandson of Ben Sira; W. Telfen, Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt; Perry Miller, The Romantic Dilemma in American Nationalism and the Concept of Nature; Francis R. Walton, The Messenger of God in Hecataeus of Abdera.

Hervormde Teologiese Studies, Oktober 1955.
C. K. Oberholzer, Die Kerk en sy Jeug; P. J. Coertze, Filosofiese Grondslae van die Volkekunde; B. J. van der Merwe, Die Betekenis van m^{e}liçe'ka (Woordvoerders) in Jes. 43:27.

Römisch-Katholische Rundschau aus Ungarn.
November 1955.
Dezember 1955.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Oct.-Dec. 1955.
J. Levie, S.J., La complexité du problème synoptique; Ph. Delhaye, Le recours à l'Ancien Testament dans l'étude de la théologie morale.

Vigiliae Christianae, February 1956.
G. Bartelink, Ellipse und Bedeutungsverdichtung in der christlichen griechischen Literatur; P. J. G. Gussen O.F.M., Hilaire de Poitiers, Tractatus Mysteriorum I, 15–19; A. Bolhuis, Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius Divinae Institutiones; L. Alfonsi, Note ad Elpidio Rustico; P. F. Hovingh, La fumée du sacrifice de Caïn et d'Abel et l'Alethia de Claudius Marius Victorius.

Veritatem In Caritate, 1955-III.
W. Thomas, Rapport du Président; W. Thomas, Nouvelles de la Faculté; R. Mehl, La Principe Scripturaire Fondement de la Théologie; W. Thomas, Fils de l'Homme; A. J. Bronkhorst, De Staatssubsidies als Oecumenisch Struikelblok.

Kerk en Theologie, Januari 1956.
W. F. Herngreen, Kinderachtig of kinderlijk? Th. L. Haitjema, De Vrije Universiteit en de Nederl. Hervormde Kerk; K. de Groot, Kohlbrugge eindelijk op de kansel van de Nederlands Hervormde Kerk; Jac. Petri, Twee Vrienden en Broeders; F. A. Nolle, Noodzaak en mogelijkheid van samenwerking tussen artsen en zielzorgers.

Vox Theologica, Januari 1956.

P. Hendrix, Maria – Ecclesia – Sophia; Zacharias O.F.M. Cap., Kanttekeningen; J. W. Doeve, Doop en besnijdenis; P. Winter, Luke 22:7–18.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, No. 1 – 1956.

A. L. Janse de Jonge, Psychologische problemen rondom de zielszorg; C. J. Goslinga, Wanneer is David koning geworden over Israël?; F. W. Grosheide, Iets over de geschiedschrijving in den Bijbel; H. Mulder, De prediking van Petrus en het synoptisch vraagstuk.

Musica Sacra, Februari 1956.

Wilhelm Ehmann, Cantorijpraktijk IV; Willem Mudde, Het gezongen evangelie en het luide gebed der gemeente.

Sacris Erudiri, VII 1955. Jaarboek.

M. Stenzel, Das Zwölfprophetenbuch im Würzburger Palimpsestcodex (cod. membr. no. 64) und seine Textgestalt in Väterzitaten; R. Braun, Note sur Tertullien De Cult., II, 6, 4. Histoire d'un texte obscur; S. Cavallin, Le poète Domnulus. Étude prosopographique; P. Grosjean- Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle; E. Dekkers, La Messe du soir à la fin de l'antiquité et au moyen-âge. Notes historiques; J. Noterdaeme, Studiën over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge. II. De fiscus Weinebrugge en de herkomst van de St. Salvatorskerk te Brugge; J. Noterdaeme-E. Dekkers, Sint Eligius in de Pagus Flandrensis. De kerk te Snellegem; N.-N. Huyghebaert, ,,Ad Villam que dicitur Curba..." Robert le Frison et l'Avouerie d'Houthulst; J. Vos† et Dom F. de Meeûs, L'introduction de la diaphonie et la rupture de la tradition grégorienne au XIe siècle; J. Leclercq, Sermon sur la Divisio Apostolorum attribuable à Gottschalk de Limbourg; A. Dold, Eine wohl wenig gar nicht bekannte zweite Fassung einer ,,Ecce Sacerdos Magnus" Epistel für einen hl. Bekennerbischof; A. Dold, Was ein 8 zeiliger Fragmentenstreifen eines einstigen Doppelblattes uns alles berichten kann; Maurice P. Cunningham, Contents of the Newberry Library Homiliarium; P. Gorissen, L'introduction de la nomination princière dans l'abbaye d'Echternach (1539–1549); H. de Vocht, Anecdota Humanistica Lovaniensia. I. John Briart of Ath (1460–1520). II. John Ramridge (†1568); N. Backmund, Verkoop en Afbraak van Heiligerlee en Nyenklooster-op-den-Dam in 1597; N. Backmund, Die letzte Priorin von Schildwolde.

Studia Catholica, October 1955.

R. R. Post, Het Sacrament van Mirakel te Amsterdam; Ferd. Sassen, Boëthius van Dacië en de theorie van de dubbele waarheid; K. L. Bellon, Een interessante visie op de Godsdienstgeschiedenis; J. A. P. van Hoof, Enige beschouwingen over Prof. A. Müller-Armack, ,,Diagnose unserer Gegenwart".

HET SACRALE KONINGSCHAP BIJ DE PRIMITIEVEN[1])

DOOR

TH. P. VAN BAAREN

Groningen

De voorstelling van de sacrale koning staat de laatste jaren bij de godsdiensthistorici sterk in de belangstelling. Zo vormde dit onderwerp b.v. het centrale thema van het in 1955 gehouden internationale congres van godsdiensthistorici. Indien wij echter over een sacrale koning willen spreken, moeten wij ons niet alleen het sacrale element realiseren, maar ons ook rekenschap geven van wat een koning is. Dit punt wordt vaak uit het oog verloren, en daarom is het van te meer betekenis, dat dr. Sierksma dit sociologische gezichtspunt in het vorige nummer van dit tijdschrift duidelijk naar voren heeft gebracht. Wij kunnen dan constateren dat, afgezien van enkele uitzonderlijke of twijfelachtige gevallen die terwille van de beknoptheid onbesproken moeten blijven, sacraal koningschap in de volle zin van het woord, indien wij rekening houden met de sociologische gegevens, binnen de wereld der schriftloze volken alleen in Afrika en Polynesië voorkomt. De vraag naar de herkomst van dit verschijnsel in deze beide gebieden, en in het geval van Afrika de vraag naar de eventuele invloed van het oude Egypte, valt buiten het kader van de volgende beschouwingen die een faenomenologisch karakter dragen.

De discussie over de sacrale koning lijdt aan een zekere vaagheid van terminologie. Op grond van aan de sociologie ontleende normen is het duidelijk dat de voorstelling van een koning der goden binnen dit kader niet op zijn plaats is.[2]) Het faenomenologisch complex van de sacrale koning heeft alleen betrekking op de koning op aarde.

---

[1]) Dit artikel sluit aan bij de studie van dr. F. Sierksma, *Religie en politiek leiderschap in primitieve culturen*, N.T.T. 10, 1955–'56, 209 s.s., waarop het een kort aanvullend vervolg vormt.

[2]) Dit artikel is ontstaan uit een referaat gehouden voor het Nederlands Genootschap van Godsdiensthistorici. Prof. dr. C. J. Bleeker en prof. dr. K. A. H. Hidding hadden voor deze gelegenheid een memorandum over het verschijnsel van de sacrale koning en de daaraan verbonden problemen ingediend. Het door schr. dezes gehouden referaat was voor een deel op deze memoranda gebaseerd en was voor een ander deel polemisch tegenover deze adviezen gesteld. Het is hier echter niet mogelijk dit punt voor punt te verantwoorden.

De voorstelling van een koning der goden, zoals die voornamelijk in de grote polytheïstische religies voorkomt, heeft zijn wortel en plaats in een ander faenomenologisch complex. Dit brengt mij tot het volgende punt van mijn betoog: Het is onjuist en verwarrend om alle gevallen van religieus leiderschap, zelfs al mag men sociologisch van een koning spreken, onder één hoofd als sacraal koningschap samen te vatten. De vergoddelijking van grote leiders is een geheel ander verschijnsel dan het complex van voorstellingen en riten dat vooral door het werk van Frazer als sacraal koningschap een populair begrip is geworden in de godsdienstwetenschap. Uit de vergoddelijking van een geliefd groot leider ontstaat geen sacraal koningschap compleet met taboe's en rituele koningsmoord. Dit blijkt b.v. uit de gevallen van Alexander de Grote, de romeinse keizers, Dzjenghis Khan, Hitler en Stalin, voorzover wij bij deze laatste twee van vergoddelijking mogen spreken. Aan de andere kant is er in de met het sacrale koningschap verbonden voorstellingen niets aanwezig dat er op wijst, dat aan dit complex de goddelijke verering van een groot man ten grondslag ligt. Deze scheiding wil natuurlijk niet ontkennen dat mengvormen kunnen voorkomen en dat wederzijdse beïnvloeding mogelijk is. Om verwarring te voorkomen lijkt het mij beter om de term sacraal koningschap alleen te gebruiken voor één bepaald samenhangend complex van voorstellingen en gebruiken. De sacrale koning is niet slechts van goddelijke afkomst, maar geldt ook werkelijk als een god op aarde. Hij is de aangewezen middelaar tussen de wereld der goden en die der mensen. Zijn koningschap heeft kosmische betekenis; de koning representeert de kosmos. Het kosmisch leven is een leven van sterven en herboren worden en in de met het sacrale koningschap in verband staande riten wordt deze opvatting tot uiting gebracht. Indien wij de resultaten van het sociologisch en het faenomenologisch onderzoek combineren, blijkt dat het sacrale koningschap in de wereld der schriftloze volken eigenlijk alleen in Afrika voorkomt, daar in Polynesië wezenlijke elementen van dit complex ontbreken, maar in dat wereldeel ook zeer ontwikkeld is.[1])

Het sacrale koningschap is een onderdeel van het theologoumenon van het leven uit de dood zoals dit voornamelijk in de hogere landbouwculturen is uitgewerkt.[2]) De volkeren die voor hun levens-

---

[1]) Van de uitgebreide litteratuur over het sacrale koningschap in Afrika noem ik hier alleen: A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, 1939, en T. Irstam, *The king of Ganda*, 1944.

[2]) Zie b.v. A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 1948, en id. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951.

onderhoud geheel of grotendeels op het verzamelen van voedsel of op de jacht zijn aangewezen kennen het sacrale koningschap niet. En dit niet alleen omdat hun sociaal patroon niet het koningschap kent. Ook in hun religieus systeem zou dit niet passen. Wel kennen de jagersvolken de gedachte van een wedergeboorte uit en door de dood heen toegepast op het wild dat zij vervolgen[1]) en speelt deze voorstelling ook een belangrijke rol in het sjamanisme.[2]) Maar in het eerste geval gaat het slechts om vervanging: voor het gedode dier komt een nieuw dier in de plaats. In het tweede geval blijven dood en opstanding beperkt tot de persoon van de sjamaan. Het mythisch-ritueel patroon, de religieuze structuur, waarin het sacrale koningschap zijn plaats heeft wordt gekenmerkt door een combinatie van de voorstelling van het leven uit de dood met die van een plaatsvervangend sterven. In de oertijd is het leven voortgekomen uit de dood van bepaalde goddelijke wezens en in het ritueel wordt dit mythisch oergebeuren op verschillende wijze herhaald.[3]) Er wordt gedood om leven te verwerven. De dood van de een kan voor de ander een bron van leven zijn, de dood van één mens kan dat wezen voor een gehele gemeenschap. De sacrale koning is één aspect van het grote complex waarin wij naast de dema-goden o.a. aantreffen koppensnellen en kanibalisme als religieuze riten, mensenoffers ter bevordering van de vruchtbaarheid, waarvan bij nader toezien meestal blijkt, dat zij verklaard moeten worden als offers van de god, „Tötungsrituale" in de terminologie van Jensen, agrarische mysteriën en andere verschijnselen meer. In dit geheel heeft de sacrale koning zijn plaats, niet allereerst als aardse vertegenwoordiger van een kosmische totaliteit, al ontbreekt deze zijde niet, maar als god op aarde uit wiens dood het nieuwe leven voortkomt. De gedachte van het leven

---

[1]) Vele voorbeelden, maar verkeerd geïnterpreteerd, vindt men bij A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, Festschrift Schmidt, 1928. Verder zie men b.v. Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, 1953; V. J. Hallowell, *Bear ceremonialism in the northern hemisphere*, American Anthropologist 28, 1926; O. Zerries *Wild- und Buschgeister in Süd Amerika*, 1954.

V. A. Friedrich, *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens*, Wiener Beiträge V.

[2]) Zie L. Lehtisalo, *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, 1937; verder M. Eliade, *Le chamanisme*, 1951.

[3]) A. E. Jensen wil voor deze wezens de technische term dema-goden invoeren (zie de in noot 2, vorige pagina genoemde werken). Deze term is ontleend aan de religie der Marindanim in het zuidoosten van Nederlands Nieuw Guinea. Zie: P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, 2 Tle, 1922, 1925; J. van Baal, *Godsdienst en samenleving in Nederlands-Zuid-Nieuw-Guinea*, 1934; id. *Over wegen en drijfveren der religie*, 1947.

uit de dood is hier centraal en vindt zijn uitdrukking in de vele bekende rituelen van het doden van de koning, hetzij in werkelijkheid, hetzij op de een of andere wijze gemitigeerd.[1])

In Afrika komt een bepaalde koningscultuur voor, de ,,mittelerythräische Kultur'' van Frobenius,[2]) waarin het sacrale koningschap een centrale rol speelt. Naar uit de, overigens niet geheel volledige, verbreidingskaart bij A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer, 1939, blijkt, liggen de gebieden van deze cultuur door geheel Afrika ten zuiden van de Sahara verspreid, waarbij valt op te merken, dat ze in het Congobekken en in Zuid Afrika niet of nauwelijks voorkomen en dat ze in sommige andere gebieden, b.v. in een deel van West Afrika en in Oost Afrika rondom de grote meren een grote dichtheid van concentratie vertonen.

De sacrale koning is heerser over leven en dood van zijn onderdanen: Een Mwesi (koningstitel bij de Warundi, Oost-Afrika) die geen mensen doodt, zou geen echte Mwesi zijn.[3]) Hij heeft deze macht echter niet als willekeurig despoot, maar als vertegenwoordiger van de kosmische orde. Deze plaats van de koning heeft twee consequenties. Enerzijds moet hij leven in overeenstemming met deze orde en is daarom aan allerlei taboes onderworpen: Van een dergelijk koning in Loango wordt bericht, dat hij zelfs op zijn troon zittend moet slapen, want als hij ging liggen, zou er geen wind zijn en daardoor de scheepvaart gestoord worden.[4]) Anderzijds is zijn gedrag paradigmatisch voor dat van de mensen op aarde, speciaal voor zijn hofhouding: Een oud portugees bericht over de Zimbabwe cultuur deelt mede, dat de edelen en het hof de koning zoveel mogelijk nabootsen, wanneer hij een kenmerkende eigenschap van geest of lichaam bezat; was de koning lam, dan hinkte het gehele hof.[5]) Hij mag geen natuurlijke dood sterven; bij de eerste tekenen van ziekte of zwakte, of anders op een bepaald, meestal door de priesters vast te stellen tijdstip wordt hij gedood, of moet zelfmoord plegen, zoals de koningin der Lovedu in het Noorden van Transvaal, de duur van wier regering in verband staat met de cyclus van puberteitswijdin-

---

[1]) Als materiaalverzameling zijn de desbetreffende delen van *The golden bough* van Frazer nog steeds van waarde.

[2]) L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, 1933, 207 s.s.; id. *Erythräa, Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*, 1930.

[3]) Friedrich, *op. cit.* 13.

[4]) Ibid. 14.

[5]) Ibid. 19.

gen.[1]) Het sacrale koningschap is verbonden met de maan: de koningstitel Mwesi van de Warundi betekent „bleekgezicht", een aanduiding van dit hemellichaam.[2]) Volgens Frobenius, Friedrich en Jensen vinden we nergens in Afrika een combinatie van het sacrale koningschap met de zon.[3]) Schebesta meent deze combinatie in Rhodesia wel geconstateerd te hebben. Zowel op grond van de afrikaanse gegevens als ook op grond van algemene phaenomenologische overwegingen ben ik van mening, dat het gelijk aan de zijde van Frobenius c.s. ligt. Eliade heeft erop gewezen, dat het ondergaan van de zon in tegenstelling met het lot van de maan niet in directe zin als een vorm van sterven wordt beleefd.[4]) Het voorkomen van de sacrale koningmoord is dus beter denkbaar in verband met de maan dan met de zon. Terloops kan ik hierbij opmerken, dat voorzover mij bekend, bij de heilige zonnekoning in Peru een dergelijk gebruik dan ook niet in zwang was. We vinden in Afrika wel verbanden tussen de koning en de sterrenhemel: in de Zimbabwe cultuur representeerde de koningin de ster Venus.[5])

De koning is verantwoordelijk voor het welzijn van het land in de meest ruime omvang, dus ook voor regenval, vruchtbaarheid enz.[6]) Dit welzijn wordt niet gegarandeerd door de magische macht van de koning, maar door zijn gedrag in overeenstemming met de kosmische wetten. Dit punt is van belang. Het wordt in het algemeen met het voortschrijden van volkenkunde en godsdienstwetenschap steeds duidelijker, dat de opvatting van mana als algemene primitieve onderlaag niet meer gehandhaafd kan worden. God is beslist niet, zoals vooral door Van der Leeuw met nadruk is uitgesproken, een laatkomer in de geschiedenis. De afrikaanse situatie in verband met de sacrale koning wijst er wat deze punten aangaat eerder op, dat de koning niet sacraal is geworden op grond van het hem als koning eigen mana, maar dat men hem dergelijke kracht heeft toegekend op grond van zijn positie als aards vertegenwoordiger der goddelijke machten. De mana-voorstellingen zijn secundair tegenover de meer personalistisch gedachte. Behalve de koning zelf vinden we in Afrika ook de figuur van de koningin of de koningin-moeder wel met religieuze betekenis geladen.[7])

---

[1]) E. J. and J. D. Krige, *The realm of a Rain-Queen*, 1943.
[2]) Friedrich, *op. cit.* 21.
[3]) Ibid.
[4]) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1949, 142 s.s.
[5]) Friedrich, *op. cit.* 21. [6]) Ibid. 15 s.s. [7]) Ibid. 17 s.

Verdere in Afrika met het sacrale koningschap verbonden elementen zijn het heilige vuur, dat bij de troonsbestijging werd ontstoken en tot het einde van de regering moest blijven branden,[1]) en de heilige stoel, het belangrijkste der koninklijke insignia.[2]) De begrafenis van de koning ging gepaard met een uitgebreid en ingewikkeld ceremonieel.[3]) Wij vinden vormen van mummificering, het apart bewaren van placenta, navelsnoer, onderkaak van de koning. Soms wordt de koning voor de begrafenis onthoofd of wordt de schedel weer opgegraven en in de hut van zijn opvolger als object van verering bewaard. In Afrika wordt verder aan de voorouders van de koning een grote betekenis toegekend.[4]) De kosmische betekenis van de koning kan tegenover het element van voorouderverering op de achtergrond treden. Het hoeft geen verbazing te wekken, dat de godkoning ook na zijn dood een machtig wezen blijft, of zelfs nog in macht toeneemt. Zo kan het gebeuren, dat de levende koning vooral betekenis krijgt als offerpriester van zijn eigen voorouders. Door middel van verschillende media kunnen de koninklijke voorouders hun wil kenbaar maken.[5])

Het gaat hier niet om een gedetailleerde schildering van het sacrale koningschap in Afrika, daarom moet dit korte overzicht volstaan. De hoofdpunten die in het betoog van belang zijn, zijn de volgende: 1. de sacrale koning wordt bij de troonsbestijging tot een god op aarde. 2. Hij regeert over zijn volk met de macht van een godheid. 3. Dit impliceert nog geen willekeurige tyrannie want de koning representeert de kosmos en is gebonden aan de kosmische wetten; hij is zelfs voor de orde in de kosmos verantwoordelijk. In de tijd tussen de aankondiging van de dood van de koning en de troonsbestijging van zijn opvolger heerste in Uganda een periode van volstrekte anarchie waarin iedereen straffeloos mocht doen wat hem goed dacht.[6]) 4. Op grond van de aangenomen samenhang tussen dood en leven kan de koning gedood worden tot heil van zijn volk. Er bestaat een duidelijke samenhang tussen het doden van de koning en de vruchtbaarheid van het land. Frobenius vertelt het verhaal van de afschaffing van de rituele koningsmoord in Kasch. De eerste

---

[1]) Ibid. 20 s.s.
[2]) Ibid. 28 s.s.
[3]) Ibid. 33 s.s.
[4]) Ibid. 36 s.s.
[5]) Ibid. 56 s.s.
[6]) T. Irstam, *The king of Ganda*, 1944, 152.

daad van de koning in deze legende, nadat hij er zeker van is het lot van zijn voorvaderen niet te hoeven delen, bestaat in het ritueel zaaien van vijf korrels die direkt ontkiemen en 's middags reeds rijpe aren dragen.[1]) Deze handeling heeft alleen zin als een demonstratie dat de vruchtbaarheid van de akker niet hoeft te lijden onder het afschaffen van het ritueel doden van de koning.

Indien wij onder de term sacrale koning op deze wijze een bepaald welomschreven complex van verschijnselen verstaan, wordt het misschien ook mogelijk het ontstaan ervan historisch nader te situeren. Daartoe zou het nodig zijn te onderzoeken waar en wanneer de religieuze opvattingen omtrent dood en leven van de hogere landbouwculturen voor het eerst zijn geconfronteerd met een staten vormend veroveraarsvolk. Zoals zo vaak in de geschiedenis zou dan ook hier de wereldlijke veroveraar op geestelijk gebied de verliezer zijn geworden.

---

[1]) Friedrich, *op. cit.* 11.

DE OORSPRONG VAN DE VOORSTELLING DER OPSTANDING UIT DE DODEN IN DAN. 12:2

DOOR

H. B. KOSSEN

IJlst

De dood verbreekt de gemeenschap tussen God en mens. Dit is de gangbare Oud-Testamentische voorstelling. „Onder de doden is mijn verblijf, gelijk verslagenen die in het graf liggen, die Gij niet meer gedenkt, en die aan uw hand ontrukt zijn" (Ps. 88:6, vgl. Ps. 6:6; 30:10; 88:11–13; 115:17; Jes. 38:18).[1]

Slechts enkele teksten getuigen van een individueel geloof, dat de dood vreesloos onder ogen waagt te zien in de zekerheid, dat zelfs hij deze gemeenschap met God niet teniet kan doen (Ps. 16:9 v.; 49:16; 73:23 v. en Job 19:25 v.). Daarbij wordt op het „hoe" van deze overwinning op de dood niet nader ingegaan.[2]

Met deze teksten kan Dan. 12:2 niet op één lijn gesteld worden. „Velen van hen die slapen in het stof der aarde, zullen ontwaken, dezen tot eeuwig leven en genen tot versmading, tot eeuwig afgrijzen." Hier wordt een geheel nieuw perspectief in Israëls eschatologie geopend. Hier wordt gesproken over opstanding, en dat niet alleen van hen, die hun vertrouwen op God gesteld hebben, maar tevens van diegenen, die onder Gods toorn vallen en wie versmading en eeuwig afgrijzen wachten. Waar moeten wij de oorsprong van deze voorstelling zoeken?

In de Wijsheid van Jezus Sirach, een geschrift, dat slechts weinige jaren vóór de crisis onder Antiochus IV Epiphanes geschreven is – een crisis, die wij weerspiegeld vinden in Daniël –, wordt van een ver-

---

[1]) G. von Rad, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, s.v. ζάω p. 848 v.; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II, Berlin 1950, p. 118 v. Eichrodt betoogt daarbij, dat het opwekken van doden door Elia (1 Kon. 17:17 vv.) en Elisa (2 Kon. 4:18 vv.; 13:20 v.), evenals het opgenomen worden van Henoch (Gen. 5:24) en Elia (2 Kon. 2:1–18) als een uitzondering beschouwd werd, die voor de gewone Israëliet de scheiding van Jahwe door de dood des te zekerder deed schijnen.

[2]) G. von Rad, *a.w.*, II, p. 849 v.; W. Eichrodt, *a.w.*, III, 166 vv.; A. Weiser, *Die Psalmen* I, Göttingen 1950, p. 110 v., 252; idem, *Die Psalmen* II, Göttingen 1950, p. 336 v.; idem, *Das Buch Hiob*, Göttingen 1951, p. 148–150. Norman H. Snaith is daarentegen van oordeel, dat noch Ps. 73:23 v., noch Job 19:25 v. van een leven na de dood spreken, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, London 1944, p. 89 v. en *The Jews from Cyrus to Herod*, London 1949, p. 121 vv.

gelding na de dood nog niet gewaagd.[1]) De voorstelling der opstanding is blijkbaar ontstaan ten tijde van de geloofsvervolging onder Antiochus Epiphanes.

Velen zoeken de verklaring van het ontstaan dezer voorstelling dan ook voornamelijk in de overweging, dat de gedachte aan het lot der martelaren, die hun trouw aan God met de dood hadden moeten bekopen, het geloof wel wakker moest roepen in een heil, dat ook over de macht van de dood triomfeert.[2])

Daarnaast heeft men ook gewezen op niet-Joodse invloeden, zoals Perzische[3]) of Hellenistische.[4]) Zonder de mogelijkheid van niet Joodse invloeden geheel af te wijzen, zal naar mijn mening in de eerste plaats gezocht moeten worden naar de Joodse achtergronden.[5])

De eerst genoemde verklaring bevredigt m.i. evenmin. Zij doet niet ten volle recht aan het type vroomheid, zoals ons dat in het boek Daniël en de overige apocalyptische literatuur tegemoet treedt. De sectarische kringen,[6]) waaruit deze literatuur is voortgekomen, kenmerkten zich door een hartstochtelijke observantie van het Boek, van het gekanoniseerd schriftwoord, waarin zij Gods wil bezaten. Terecht is opgemerkt, dat het methodisch van niet te overschatten belang is deze auteurs der openbaringsliteratuur te zien als gebogen over dit Boek.[7]) Daarin kon men Gods wil voor het heden vinden en daaruit vielen Gods plannen voor de toekomst af te leiden. Zonder twijfel heeft een diepe bezorgdheid over het lot der vrome martelaren hen gebracht tot het zoeken van een nieuw antwoord op het probleem van de dood. Maar deze bewogenheid over het droeve lot der martelaren alleen is niet voldoende om hun geloof in de opstanding

---

[1]) G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Vol. II, Cambridge (U.S.A.) 1927, p.316. Zie Sir.17:27v.

[2]) P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen und Leipzig 1903, p. 129; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh 1927, p.86, 471; G. F. Moore, *a.w.*, II, p.312 vv.; W. Eichrodt, *a.w.*, III, p.158 vv.; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, London 1947, 52 v.; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Erster Halbband, Hamburg 1955, p.40 v., 52 vv. Foerster wijst er daarbij in het bijzonder op, dat het martelaarschap van hen, die nog geen gezin gevormd hadden, naar Joods besef een ondragelijk probleem vormde (p.52).

[3]) Zo b.v. A. Bentzen, *Daniel*, Tübingen 1952, p.85.

[4]) Zo b.v. J. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament*, Gieszen 1932, p. 358.

[5]) Vgl. W. Eichrodt, *a.w.*, III, p. 160 v.; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1949, p. 151; W. Foerster, *a.w.*, p.58.

[6]) Voor het recht van deze aanduiding zie men: M. A. Beek, *Inleiding in de Joodse Apocalyptiek van het Oud- en Nieuw-Testamentisch Tijdvak*, Haarlem 1950, p. 55 vv. en C. P. van Andel, *De structuur van de Henoch-Traditie en het Nieuwe Testament*, Utrecht 1955.

[7]) M. A. Beek, *a.w.*, p.9.

te verklaren. Zonder twijfel zullen zij zich bij hun zoeken naar een antwoord gewend hebben tot hun heilige Schrift. Slechts een antwoord, dat daaruit gevonden werd, kon immers zekerheid schenken.

Op de wijze van schriftuitleg, zoals deze in de apocalyptische kringen gebezigd werd, is een helder licht geworpen door de vondst van de Habakuk-rol bij de Dode Zee.[1]) Deze schriftuitleg draagt o.a. de volgende kenmerken:

a. Het Oude Testament wordt meestal op vrije wijze geciteerd. Slechts af en toe heeft men de indruk, dat aan de auteur een bepaalde Oud-Testamentische tekst voor ogen stond.[2])

b. Soms wordt wat als beeld bedoeld is, realistisch opgevat.[3])

Voorts blijkt het hermeneutisch principe, dat aan deze schriftuitleg ten grondslag ligt, uit deze beide regels te bestaan:

1. Profetische verkondiging heeft tot inhoud het einde.
2. Het heden is de eindtijd.

Op grond van dit principe verstaat men de profetische tekst, als sprekend over eigen situatie, zodat men er voor zichzelf aanwijzingen, troost en hoop uit kan puren[4])

Vergeleken met de klassieke tijd van het Oud-Testamentisch profetisme hebben wij in de Habakuk-commentaar met een nieuwe vorm van openbaring te doen. Nieuwe openbaring hulde zich in vroeger tijden in nieuwe woorden en maakte geen gebruik van de methode om oude woorden nieuw uit te leggen met de pretentie daarmee hun ware zin te onthullen. De woorden der klassieke profeten berustten enkel op openbaring. In de Habakuk-commentaar zien wij echter, hoe de „leraar der gerechtigheid'' het niet meer waagt om eigen profetisch woord te formuleren, maar teruggrijpt op de woorden der oude profeten om deze nu op grond van een bijzondere verlichting hun ware uitleg te geven door ze te betrekken op de eigen tijd, die immers de tijd van het einde is, waarop de woorden der profeten doelden.[5]) Hier blijkt, dat de eigen vorm van geschriften als de Habakuk-rol bepaald is door het feit, dat het verschijnsel van het profetisme op onverklaarbare wijze langzamerhand weer uit Israël is gaan verdwijnen.[6])

---

1) Karl Elliger heeft deze in zijn *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, onderzocht.

2) K. Elliger, *a.w.*, p.80–86, 131 v.

3) K. Elliger, *a.w.*, p.145.

4) K. Elliger, *a.w.*, p.150.

5) K. Elliger, *a.w.*, p.154–156.

6) M. A. Beek, *a.w.*, p.10.

Deze zelfde wijze van schriftuitleg wordt nu ook aangetroffen in Daniël. Niet enkel fundering en methode, ook stijl en inhoud van de uitleg vertonen sterke verwantschap.[1])

Met deze kennis gewapend stellen wij de vraag, of nog uit te maken valt, welk schriftgedeelte de schrijver van Dan.12:2 voor ogen gestaan heeft, toen hij zijn geloof in de opstanding tot uitdrukking bracht.

Hier nu dient gewezen te worden op Jes.26:19–21. „Herleven zullen uw doden – ook mijn lijk –, opstaan zullen zij. Ontwaakt en jubelt, gij, die woont in het stof! Want uw dauw is een dauw van licht; en de aarde zal aan de schimmen het leven hergeven. 20: Kom, mijn volk, ga in uw binnenkamers, en sluit uw deuren achter u; verberg u een korte tijd, tot de gramschap over is. 21: Want zie, de Heer verlaat zijn plaats om de ongerechtigheid der bewoners van de aarde aan hen te bezoeken; dan zal de aarde het op haar vergoten bloed aan het licht brengen en haar verslagenen niet langer bedekken". Jes.26:19 wordt geregeld in verband met Dan.12:2 genoemd.[2]) Deze teksten uit Jesaja staan in het verband van de hoofdstukken 24–27, die men gewoon is aan te duiden als de „Jesaja-apocalypse". Op grond van hun inhoud heeft men vrij algemeen tot hun onechtheid menen te moeten concluderen en ze daarom betrekkelijk laat gedateerd. Dit zou het al naar de datering onwaarschijnlijk, of zelfs onmogelijk maken om Dan.12:2 van Jes.26:19–21 afhankelijk te verklaren.

Nu is echter door enkele geleerden aangetoond, dat er geen gronden aanwezig zijn om deze hoofdstukken 24–27 aan Jesaja te ontzeggen.[3]) Wanneer deze visie juist is, dan wordt het zeer onwaar-

---

[1]) K. Elliger, *a.w.*, p.156 v.

[2]) A. Oepke, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, s.v. ἀνίστημι, p.370; J. A. Montgomery, *a.w.*, p.84; G. von Rad, *a.w.*, II, p.850; W. Eichrodt, *a.w.*, III, p.156; Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas...*, p.89 en *The Jews...*, p.119 v.; Th. C. Vriezen, *a.w.*, p.150, 174; A. Bentzen, *a.w.*, p.85.

[3]) J. Lindblom (*Die Jesaja-Apokalypse*, 1937) heeft, aldus Beek, uiteengezet, dat aan taal en stijl van Jes.24–27 geen argumenten te ontlenen zijn, die tegen de echtheid pleiten. Verder heeft hij aangetoond, dat de eschatologische voorstellingen in Jes.24–27 niet van apocalyptische aard zijn en geheel bij de wereld van de echte Jesaja en van Micha blijken te behoren. Nochtans houdt hij aan de onechtheid vast. (M. A. Beek, *a.w.*, p.12 v.). J. Kaufmann (*Toledoth ha-Emunah ha-Jisreëlith* VI, Tel Aviv 1948) heeft, volgens Beek, de enig mogelijke conclusie getrokken, nl. dat Jes.24–27 van Jesaja zelf afkomstig zijn en dat hun uitleg zinvoller is in het verband met de ganse Jesaja dan in aansluiting bij de latere apocalyptiek (M. A. Beek, *a.w.*, p.13). In *Ein Erdbeben wird zum prophetischen Erleben* (*Jesaja 24–27*), Archiv Orientálni, Vol. XVII (1949), No. 1, heeft Beek aangetoond, hoe deze hoofdstukken begrijpelijk worden in verband met Jes.15 en 16.

schijnlijk, dat Jes. 26:19 over een individuele herleving van gestorvenen zou gewagen. Wij zullen deze tekst moeten verstaan, als sprekend over de verheffing van het volk uit zijn vernedering.[1]) Een zekere parallel is te vinden in Ezechiël 37:12–14, waar wij lezen: „Daarom profeteer en zeg tot hen: Zo zegt de Heer Heer: zie, Ik open uw graven en zal u uit uw graven doen opkomen, o mijn volk, en u brengen naar het land Israëls. En gij zult weten, dat Ik de Heer ben, wanneer Ik uw graven open en u uit uw graven doe opkomen, o mijn volk. Ik zal mijn Geest in u geven, zodat gij herleeft en Ik zal u doen wonen in uw land;..." terwijl het ook hier slechts gaat om een wederopleving van het volk als geheel.[2])

Mogen wij Jes. 24–27 als echt beschouwen, dan zijn zij voor de Joden ten dage van Antiochus Epiphanes heilige Schrift geweest. Daarin speurend moesten de „vromen" wel getroffen worden door een woord als Jes. 26:19–21. Was hun ganse hoop niet gericht op dat reddend en richtend ingrijpen Gods? (v. 21). En werd daar niet duidelijk gesproken over een weder tot leven komen van de verslagenen, wier omkomen, ondanks hun trouw aan God, voor hen tot een pijnlijk raadsel geworden was? (vv. 19, 21). Daarom betrokken zij deze woorden direct op eigen situatie, daarmee een profetische metafoor realistisch interpreterend. Wij zien, hoe dit geheel in overeenstemming was met de methode van uitleg, die in de apocalyptische kringen gebruikelijk bleek te zijn.[3])

Dat het geloof in de opstanding der doden aan deze teksten uit Jesaja 26 ontvlamd is, wordt bevestigd door het woordgebruik. הֵקִיץ in de zin van ontwaken uit de dood wordt aangetroffen in 2 Kon. 4:31; Jes. 26:19; Job 14:12 en Dan. 12:2.[4]) Afhankelijkheid van Daniël ten opzichte van 2 Kon. 4:31 en Job 14-12 mag ontkend worden. Anders is dit bij Jes. 26:19. Deze tekst bevat bovendien de uitdrukking שֹׁכְנֵי עָפָר, die synoniem is met יְשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר, een uitdrukking, die wij in Dan. 12:2 aantreffen, terwijl beide het woord עָפָר gemeenschappelijk hebben. Dit maakt het wel zeer waarschijnlijk, dat de schrijver

[1]) Aldus J. Kaufmann, met instemming geciteerd door M. A. Beek, *Inleiding...*, p. 129, noot 8. Zo ook E. F. Sutcliffe, S. J., *The Old Testament and the Future Life*, 1946, p. 128 vv.

[2]) Zie W. Eichrodt, *a.w.*, III, p. 154 v.

[3]) Ook de Rabbijnen hebben in Jes. 26:19 een bewijsplaats voor de opstanding der doden gezien. Zo Rabban Gamliël (± 90), Sanh 90b, en vele anderen. R. Aristo (± 370) heeft in de naam van R. Berekhja (± 340) deze tekst op de Joodse martelaren betrokken, TanchB תולדות §19 (69b).

[4]) Zie W. Gesenius-F. Buhl, *Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1910, p. 707.

van Dan. 12:2 bij de formulering van zijn geloof in de opstanding der doden de tekst van Jes. 26:19 voor ogen gehad heeft.

Verder is waarschijnlijk ook de gedachte van een dubbele opstanding, enerzijds „tot eeuwig leven", anderzijds „tot versmading, tot eeuwig afgrijzen" (Dan. 12:2) uit deze teksten van Jes. 26 afgeleid. Want enerzijds is daar sprake van „jubel" over de opstanding (v. 19), die betrokken kon worden op de verslagen „vromen", terwijl anderzijds de zinsnede over het verlaten door de Heer van zijn plaats om de ongerechtigheid der bewoners van de aarde aan hen te bezoeken (v. 21) geduid kan zijn op de afvalligen, die het verbond ontrouw geworden waren.[1]) Dat daarbij tevens gedacht is aan het einde van Jes. 66 volgt uit het gebruik van het woord דֵּרָאוֹן (afgrijzen), dat slechts in Jes. 66:24 en Dan. 12:2 voorkomt.[2])

---

[1]) In Pirqe R. Eliëzer 34 (18c, 25) wordt een dubbele opstanding der doden op deze wijze uit Jes. 26:19 gelezen, dat de woorden „Herleven zullen uw doden" betrokken worden op de Israëlieten, die in vertrouwen op Gods naam gestorven zijn, terwijl de woorden „Mijn lijken (pluralis!) zullen opstaan" op de vijanden van Jahwe (goddeloze Israëlieten en gojiem) geduid worden, die ten dage van het gericht zullen opstaan om de tweede dood te sterven.

[2]) Zie J. A. Montgomery, *a.w.*, p. 472.

QUELQUES REMARQUES SUR LA LITURGIE CÉLESTE

PAR

L. H. Grondijs
Scheveningen

Introduction

L'histoire de la croyance à la Liturgie Céleste nous offre un remarquable exemple du développement qu'ont parcouru la plupart des doctrines, rits et usages adoptés par les Eglises. Une idée souvent purement sentimentale, poétique et irraisonnée, nourrie d'une imagination enthousiaste, prend possession des esprits et s'établit dans la piété et la mystique religieuses, avec une évidence indéniable. Cette conviction peut avoir un caractère aussi impérieux que n'importe quel article de foi. Des rits nouveaux, des usages d'abord prudemment introduits, puis bientôt imposés, des doctrines rapidement enracinées, peuvent en ressortir, avant que la théologie ait pu en mesurer toute la portée. Ce sont parfois des sauvageons, que l'Eglise a dû sévèrement tailler pour pouvoir continuer à en tolérer le charme, ou dans lesquels Elle s'est ensuite efforcé de greffer une saine doctrine.

Parmi ces très anciennes croyances il y en a plusieurs qui ont ainsi abouti à des textes liturgiques vénérables, à de touchants monuments de l'art ecclésiastiques, sans que les théologiens, voire l'Eglise, aient encore pu se résoudre, en les comparant aux dogmes immuables, à leur accorder l'adoption définitive.

L'éternelle Victime

Parmi ces croyances plus ou moins incertaines, il faudrait comprendre la conception de la liturgie céleste. Dès l'Eglise primitive, l'imagination chrétienne a été hantée par la vision du corps dominical, dans la résurrection réunie à l'âme, et avec elle glorifiée, comme celle d'un corps défiguré. Fallait-il donc dans les cieux, sous la forme éternelle d'une Victime, se représenter la Personne divine qui, en s'incarnant, s'était revêtue d'un corps parfait et intact ? Pour quelles raisons les blessures ou leurs cicatrices devraient-ils durant les siècles des siècles, jusqu'au Dernier Jugement et peut-être au-delà, rester visibles sur ce corps siégeant dans l'immaculée perfection de la gloire

divine? Pourquoi le Guérisseur ne s'était-il pas guéri lui-même?

Ici les Pères et les Docteurs se sont accordés avec la piété populaire. s. *Augustin* a comparé les cicatrices que montrera éternellement le corps du Christ, avec ceux du guerrier fort qui, en exhibant après les batailles les multiples blessures reçues de l'ennemi, prouve qu'il a bien mérité de la patrie.[1]) s. *Ambroise* dit: «Le Christ a voulu montrer ainsi le prix de notre libération au Père, qui l'a mis à sa droite afin de pouvoir mieux contempler les trophées de notre salut. [2]) Beaucoup plus tard encore *Bède* trouverait la justification de ce corps mutilé, en adoptant, largement développée, l'argumentation de la Chrétienté primitive: le Christ n'a pas voulu enlever ses cicatrices afin de pouvoir confondre au Dernier Jugement les mécréants, les incrédules, et les contradicteurs.[3]) Ne retrouve-t-on pas ici, appliquées au Seigneur, les formes les plus naïves du devoir et du droit imposés et accordés au plus humble inculpé ou condamné, de prouver son innocence par des faits et des témoignages? Il est évident que, plus tard, la théologie soumettrait le problème que nous allons développer, à une méthode plus stricte et à un raisonnement plus serré.

Les artistes chrétiens ne se sont jamais lassés de fortement accentuer la permanence des traces que les tortures de la flagellation et de la crucifixion avaient laissées. Dans les cicatrices les blessures étaient restées ouvertes et tangibles. La scène touchante de l'apôtre incrédule mettant la main dans la blessure au flanc a dû incessamment raviver la vision du corps ressuscité mutilé. Dorénavant ce corps du Christ adopté dans les figurations de la Trinité porterait ses cicatrices comme d'irréfutables preuves du Sacrifice librement consenti. C'est surtout par l'ambiance romaine que l'élément formel de la preuve judiciaire était ici entré.

On retrouve ce thème dans d'autres religions. Boudha, en tournant la main vers la Terre, en invoque le témoignage. Lors de la crucifixion, des anges aux ailes vibrantes allaient entourer le Christ mourant, pleurant ses souffrances, montrant ses blessures, recueillant le sang coulant de ses plaies. Ce seraient les anges-témoins qui certifieront à la seconde Parousie du Seigneur l'authenticité de son immolation.

La même pensée de l'éternel Crucifié s'est manifestée dans la

---

[1]) Epist. 102, n. 7.
[2]) in Luc. 24, 36–39.
[3]) in Luc. expos. l. 6.

conviction populaire adoptée par les Pères, que la croix ensanglantée est montée au ciel en accompagnant l'Ascension du Seigneur. „Et quand le Christ'', dit s. *Jean Chrysostome*, „suivi des phalanges célestes, retournera vers la terre, pour juger les humains, la croix sur laquelle il a souffert, lui précédera portée par des anges, non autrement que le stratège vainqueur, dans l'apothéose de sa victoire, rentrera dans la Cité, suivi de ses innombrables guerriers, précédé par l'Etendard signe de son triomphe.[1]) Cette même croix-étendard, nous l'avons revue jusque dans la Chapelle Sixtine, et maintes fois ailleurs.

Avant le retour du Christ, la chronique et l'instrument du martyre, l'Evangile et la Croix, reposent sur le Trône vide qui attend le Juge, et c'est la si fréquente et si auguste image de l'Etoimasia.

Le thème de la véritable Croix apparaissant dans les nuages, utilisé déjà dans l'apocalypse apocryphe de Sophonias, retournerait indéfiniment dans les légendes, les chroniques, les arts et les homélies. On la voit entourée des douze colombes dans les mosaïques absidales, ou remplaçant le Seigneur, visible dans un ciel étoilé où l'aube s'annonce. Bède encore lui a consacré une page délicieuse animée d'une poésie naïve.

L'hypothèse d'une influence déterminante de l'Apocalypse de s. Jean sur les thèmes de la croix de l'Etimasie et du Christ-victime ou -Sacrificateur doit être écartée, du moins pour l'iconographie dans l'Orient chrétien. Contrairement à l'Occident catholique, où très tôt déjà – à commencer par l'Espagne mozarabe – la vision apocalyptique a jou un rôle si important (le Ms Beatus et l'art Clunisien, et en premier lieu les péricopes empruntées à l'apocalypse dans la liturgie espagnole en témoignent), les orthodoxies d'Orient n'ont que beaucoup plus tardivement fait pour l'art ecclésiastiques des emprunts àu livre de l'Apocalypse, mais en se limitant aux imageries du Jugement dernier.

Les deux choeurs

Le Christ n'a donc pas seulement pour toujours institué le sacrifice liturgique, il a perpétué dans les cieux son immolation dans la Passion. Certaines liturgies orientales ont relié la liturgie officiée sur la terre avec un office céleste, où le Christ apparaît comme victime et comme sacrificateur. Le rapprochement de ces deux offices a créé des services liturgiques pleins de beauté, où les textes sont lus et les

---

[1]) de cruce et latrone, Hom.1.

gestes accomplis dans un certain clair-obscur intellectuel, où les signes d'une réalité surnaturelle se confondent avec des symboles. Ce sera dans la *théologie* de cette double liturgie imagée que se manifesteraient plus tard de multiples difficultés.

Dans ses formes les plus prudentes, la correspondance des deux offices, céleste et terrestre, revêt uniquement le caractère d'une adoration perpétuelle accompagnée de louanges jamais interrompues. Ainsi s. *Jean Damascène* a décrit la coïncidence intermittente de l'Hymne Chérubique chanté par les deux choeurs, terrestre et céleste: „Les Séraphins qui entourent Dieu, lui offrent incessamment les louanges trois fois saintes. Nous, au contraire, puisque nous ne chantons l'Hymne à Dieu qu'a certaines heures prescrites, nous adressons avec justesse et convenance le Trisagion à la sainte Trinité".[1]) Ce n'est donc, par conséquent, que pendant la durée de chaque office terrestre, que l'adoration des puissances célestes et celle des choeurs terrestres puissent s'unir.

La liturgie Jacobite

Ce sont surtout les textes liturgiques attribués à l'apôtres. Jacques, qui ont à jamais fixé la vision des deux offices simultanés. La liturgie de s. Jacques, dont tous les codices appartiennent à un même groupe, en syriaque, semblent bien avoir été originalement rédigée en grec, la langue de la primitive Eglise de Jérusalem – comme Renaudot l'a rendu plausible – dont les versions syriaques auraient été les traductions. Toutes les Eglises en Syrie, orthodoxes comme jacobites, l'ont utilisée. Que cette vénérable liturgie ait été rédigée par les apôtres mêmes, cela n'a jamais fait aucun doute pour les Eglises d'Orient. Le plus grand docteur jacobite, Dionysius Barsalibi, l'a enseigné, le VI-e concile l'a confirmé, et dans les diptyques de diverses Eglises de Grèce on en trouve une indication dans la prière qu'elles adressent à s. Sion, Mère de toutes les Eglises. Cependant, aucun monument existant ne représente cette ancienne liturgie, dont on sait seulement que celle d'Antioche en est sortie, qui à son tour se trouve à l'origine des liturgies présumablement jacobites.

Dans ces dernières, les puissances célestes s'unissent aux humains, non seulement dans les louanges du Trisagion, mais autour du „tremendum sacrificium".

Dans un ms du 8-e siècle on voit la liturgie céleste se superposer à

---

[1]) de hymno trisagio epistola.

l'office visible et apparent: ,,...in loco timoris et tremoris consistimus et *cum Cherubim et Seraphim circumstamus. Fratres et socii Vigilum et Angelorum facti sumus et ministerium ignis et spiritus cum* iis *operamur*''. Pendant que le prêtre en une prière silencieuse officie devant les Offrandes consacrées, le diacre exécute la Catholica. Il y interprie l'état d'effroi, de tremblement, d'effondrement, dans lequel anges, prêtres, et fidèles assistent au service liturgique: ,,Ecce tempus timoris, ecce hora terrore plena, *superi in timore consistunt et illi cum tremore administrant; terror filiis immititur...*'' Après la consécration le diacre s'exclame: ,,...*virtutes coelorum stant nobiscum in medio sanctuarii et ministerium exhibent corpori Filii Dei qui immolatus est coram nobis*''.

Sans que les grands Pères grecs aillent aussi loin de développer ou même d'esquisser la doctrine sur laquelle la théologie ait pu fonder la justification dogmatique de la liturgie, ils en adoptent avec une éloquente emphase les visions dans leurs enseignements. Voici comments. Jean Chrysostome s'adresse à ses fidèles: ,,... La table mystique est préparée, et l'Agneau divin pour toi est immolé, le prêtre s'affaire pour toi devant l'autel, le feu spirituel jaillit de la table sacrée, les Cherubim sont présents, les Séraphim aux six ailes s'élancent en s'en couvrant le visage, toutes les puissances incorporelles se joignent au prêtre pour intercréder en ta faveur, le feu spirituel descend du ciel, du flanc immaculé le sang coule pour te purifier...''.[1]) Et dans le langage drastique emprunté à cette ancienne liturgie, s. *Jean* Chrysostome, ce grand moine et ermite syrien, exprime le réalisme du sacrifice eucharistique, comme personne avant lui: ,,...nous ne pouvons avoir notre part du sang qui sauve, que si, de nos lèvres, nous touchons le flanc divin et immaculé.''[2])

Ce ,,conventus'' des anges et des hommes repose sur l'expectation d'une future union de toutes les intelligences créées autour du trône divin. Maxime le Confesseur le dirait plus tard: ,,La triple exclamation unanime du peuple chrétien en louange de la sainteté divine révèle pour un âge futur notre union et égalité dans les honneurs, avec les Puissances incorporelles et intelligibles, quand, réunis avec elles dans une complète harmonie, nous louerons et adorerons par de triples sanctifications la triple substantielle divinité''.[3])

Dans ce conventus du clargé avec les anges se manifeste l'ordre

---

[1]) de poenitentia Hom. IX.
[2]) ibidem.
[3]) Mystagogia c.19.

que l'*Aréopagite* avait dicté pour les deux hiérarchies, céleste et ecclésiastique, *s. Denys*, dont le prestige allait bientôt surpasser celui de tous les autres Pères, et dont *Syméon de Thessalonique* dirait quelquepeu plus tard: que lui et les siens, les derniers des impuissants élèves des élèves de l'Isapostolos Dyonisios, ne faisaient qui suivre son enseignement.[1]) Voici comment la Liturgie de Bar-Hebraeus nous transmet les ordres copulés des deux hiérarchies: ,,Terreni etiam uni consensu cantica sua cum spiritualibus miscentes, ordines Clericorum simul cum Coclestibus glorificant. Agmina *Psaltarum* cum *Angelis* jubilant. *Anagnostae* cum *Archangelis* canunt honorem. Ordines *Diaconorum* qui Pontificatui ministrant; *Sacerdotes* et sacerdotali officio fungentes, cum *Militibus coelestibus* simul conjunctim laudant. *Archipresbyteri* et *Episcopi* cum *Thronis* et *Dominationibus* juncti gratiarum actionem absque ullo silentio continuant. *Patriarchae*, *Archiepiscopi* et *Antistites* Ecclesiae hujus inferioris, in similitudinem *Cherubim* et *Seraphim* igne et luce coruscantium, qui sex alis igneis etc.''

Cette Double Liturgie a passé dans les chroniques et dans l'iconographie, et on peut même se demander, pourquoi les Eglises d'Orient n'aient pas multiplié les illustrations de cette auguste cérémonie cosmique. On se rappelle le texte que Anselmo Banduri a publié dans ses ,,Animadversiones in Constantinum Porphyrogenetum''; ,,Les païens (il s'agit de sujets russes de Kief) auxquels on montra à la Hagia Sophia un service liturgique, regardaient ces services d'un air imperturbable mais attentif. Dieu misériscordieux leur ouvrit les yeux, afin qu'ils pussent voir le grand Miracle et reconnaître la vérité... Après avoir vu ces apparitions prodigieuses, ils prirent la main de leur guide et dirent: ,,Ici tout fut redoutable et grandiose, mais ce que nous avons vu maintenant, dépasse tout ce qui est humain. Il nous est apparu des adolescents ailés, habillés de vêtements blancs et étranges, qui, sans toucher la terre, dans l'air chantaient: Saint. Saint, Saint! Cela surtout nous a émerveillés''. Leur guide leur répondit: ,,Puisque peut-être les mystères du Christianisme ne vous sont pas tous connus, il est possible que vous ne sachiez pas, que les Anges eux-mêmes descendent du ciel pour fêter avec nous l'Office sacré''. Les Russes dirent: ,,Vous dites la vérité. Nous n'avons plus besoin d'autres preuves, puisque nous l'avons vu de nos propres yeux. Laisse nous partir pour notre patrie, et nous annoncerons ceci

[1]) Liturgiae expositio c. 20.

à notre Prince''...'' Est-ce que l'auteur de la Chronique de Nestor n'aurait pas fait mention de ce beau récit, si, à son époque, la Double Liturgie était déjà entré dans l'histoire et dans l'art?

La Liturgie céleste

On peut se demander quel rôle les Puissances célestes puissent jouer dans cet Office commun. Ont-elles officié conjointement avec le clergé? Certaines phrases permettent d'en doutes, par exemple où un texte de la Liturgie de s. Jasques dit: ,,Ministri Ecclesiae, tremite, quia ignem vivum administratis. Potestas quae vobis data est, excellentior est illa, quam habent Seraphim''.

On peut donc constater une particulière retenue dans les termes qu'emploie le texte liturgique du Double Office, dont Maxime le Confesseur a dit que ,,à partir de l'avènement du Christ les anges et les hommes ne sont plus qu'une Eglise et un choeur''.[1]) Vraisemblablement la pensée que la présence des Puissances célestes à chaque office terrestre n'est due qu'à la coïncidence avec une liturgie céleste où le Christ est prêtre et sacrificateur, a suggéré cette prudence. Quand les textes font mention de l'Office perpétuel dans les cieux, le rôle des anges n'est pas précisé, malgré le parallèle fréquemment précisé de la Milice céleste avec les prêtres, des Trônes et Dominations avec les archiprêtres et Evêques, des Chérubins et Séraphins avec les archevêques et Patriarches.

Dans la Liturgie de s. Clemens Romanus le texte dit: ,,...Habes, Domine, in coelo illo excelso quod est scabellum sub pedibus tuis, *ministros* innumerabiles, et infinitum numerum laudantium te, qui in regionibus materiae expertibus, laudi majestatis tuae, et ministerio tuo toti addicti sunt, personae scilicet quae ex igne et spiritu creatae sunt... quae laudes tuas cum clamore *celebrant*''.

Dans les cieux un *autel* est érigé éternellement, et le prêtre ici-bas prie que ses Offrandes y soient reçues. Ainsi la Liturgie syriaque de *s. Jean Chrysostome:* ,,te igitur deprecamur, Domine coram majestate tue, super altare tuum spirituale, quod excelsius est''.

La Liturgie du patriarche *Joannis Acoemetus* mentionne dans les cieux trois Eglises, probablement les trois cieux où séparément ou conjointement, les trois ordres hiérarchiques célestes sont censés célébrer la liturgie céleste. ,,Coelum etiam in tribus Ecclesiis ibidem ordi-

[1]) Liturgiae expositio c. 20.

natis, in illis enim celebraris, glorificaris, et laudaris, per indesinentem laudum celebrationem, hymnis puris et sanctis, citharibus suavibus, etc.

Iconographie de la Liturgie céleste

Une iconographie assez tardive montre cette liturgie céleste sous forme du Christ officiant derrière un autel dont s'approchent des anges remplissant la fonction de diacres. Je cite comme exemples de cet art quelques célèbres fresques à Mistra, au Mont Athos, etc.

L'Occident a préféré introduire l'idée de la perennité du Christ-Victime et a adopté le Christ cloué sur la croix au coeur de la Trinité même. Cette image semble choquante quand on désire y retrouver quelque représentation de la divinité dans toute sa gloire. On la connaît sous le nom de Trône de Grace, Gnadenstuhl, etc. Il est évident – et nous y reviendrons plus tard – que la Divine Liturgie ou mieux la Liturgie céleste que dicte la perennité au ciel du Christ-Victime, a deux aspects: Christ y est tantôt l'Hostie, tantôt l'Archiprêtre-Melchisedek. L'Occident, en restant fidèle à une vieille tradition mystique de l'adoration de ses souffrances, a représenté dès le Bas Moyen-âge la deuxième Personne, entre le Père et la Colombe, trépassé et cloué sur la croix. L'Orient chrétien a préféré la figuration du Christ-archiprêtre.

A Mistra l'église de Peribleptos nous montre, dans l'abside de la Prothèse, une fresque représentant la Trinité où, contrairement aux conceptions occidentales, entre l'Ancien des jours figurant le Père, et la Colombe, le Christ est vu debout officiant devant un autel à ciboire. Ailleurs dans la même église (hémicycle et partie-Nord de la Prothèse) devant un autel également surmonté d'un ciboire aux quatre colonnettes, le Christ-archiprêtre distribue les Dons sacrés à des anges reconnaissables à leurs vittae (trichas), mais parmi eux, en seconde ligne des *bienheureux* en vêtements monacaux. La même scène se répète d'ailleurs dans l'église de s. Sophie.

Sur la Sainte Montagne la *Liturgie céleste* se rencontre fréquemment. A la *Lavra*, dans l'église de s. Nicolas, le Christ en vêtements sacerdotaux s'approche de l'autel, précédé de quatre anges dont deux portent l'epitaphios, qui figure la Victime. Dans cette même église le Christ est représenté ailleurs bénissant quatre anges dont l'un porte d'une main une image de l'Ecce homo, de l'autre l'éventail liturgique, et un autre ange l'epitaphios. A *Karyes* dans les cellules de s. Sava et de Denys de Fourna, on voit le Christ s'approchant de

l'autel, précédé de cinq anges qui portent successivement le calice, la cuiller liturgique, l'évangile, la croix et la prosphora. A *Chilandari* dans le Catholikon, au centre, le Christ entouré de Séraphins, adoré devant l'autel sous le ciboire habituel à quatre colonnettes.

Doctrines concernant la Liturgie Céleste

Si la perennité du Christ-victime accompagne celle du Christ-archiprêtre, est-ce que le Christ perpétuellement s'offre lui-même en holocauste? Il semble bien que mystiques et artistes byzantins n'aient là-dessus ressenti aucun doute. Le problème s'était d'ailleurs déjà posé dès que le rapprochement de la Sainte Cène avec la Crucifixion eut obligé les théologiens d'accepter ce paradoxe apparent. *s. Jean Chrysostome*, adepte des visions liturgiques syriens, a remarqué, que le Christ a offert son propre sang à ses disciples, et en a bu lui-même.[1])

Je doute s'il existe dans la littérature byzantine un traité complet sur les divers aspects purement théologiques du problème de la liturgie céleste. Dans cette matière logiquement incertaine, dans ces questions peut-être insolubles qui ne pourraient aboutir qu'à des théologoumènes, les rits et textes liturgiques permettent à de très vénérables convictions de survivre, sans que la critique puisse avoir quelquechose à y redire, puisque le caractère éminemment sacré de la liturgie confère une dignité et une forme d'évidence à des visions et des espérances qui ne sont pas fondées sur des témoignages scripturaires, mais que l'ancienneté des traditions et l'autorité des Eglises ont rendues incontestables.

Mais dès que l'évidence des expressions rituelles, mystiques et artistiques de la Liturgie céleste est transportée sur le terrain théologique, des difficultés apparemment insurmontables surgissent. De nombreux auteurs occidentaux se sont occupés de notre problème; leurs travaux nous laissent l'impression qu'il est seulement possible – théologiquement parler – de s'arrêter à une solution de convenance, où la belle assurance de la vision liturgique s'évanouit.

Parmi les solutions proposées on doit distinguer trois groupes d'opinions. Il semble bien qu'ont été correctement blâmés des auteurs comme Lugo dans son ,,de mysterio incarnationis'' et Grimal dans ,,Le sacerdoce et le sacrifice de Notre Seigneur Jésus Christ'' qui détournent du Christ chaque fonction sacerdotale, qui enseignent

[1]) In Matth. Hom. 82.

que le Dernier Jugement mettra fin au sacrifice de l'Eucharistie sur la terre, et que – la permanence céleste de la Victime étant une erreur – il ne peut s'agir au sujet du Christ que d'éternelles adorations, tout comme par les saints, à l'égard de Dieu.

Une opinion médiale et circonspecte rejette comme un excès opposé la doctrine de ceux qui enseignent la perennité d'un véritable Office céleste, et par conséquent la simple continuation dans le ciel de l'action sacrificatrice du Christ, initiée sur la terre. Ce sont en premier lieu quelques théologiens français qui défendent une doctrine justifiant pleinement les anciennes liturgies syriaques. ,,Qu'est-ce que le Christ peut avoir à offrir'' dit le Père Condren, ,,que ce qu'il avait une fois offert sur la terre, c'est à dire la victime de son propre corps, dont il *renouvelle et continue sans cesse l'oblation dans le ciel...* Outre la première oblation que Jésus-Christ a faite de soi-même à sa mort, pour transférer et porter sur soi la peine de nos iniquités, il en faut encore reconnaître une seconde, qui s'est faite à son élévation au ciel, et qu'il y continue toujours par lui-même...''

Tout semblable est la doctrine – complètement identique à la vision orientale que nous avons mentionnée – de quelques autres auteurs français. Parmi lesquels le Père de la Taille relève en particulier les Pères Olier et Lepin. On ne pourrait plus nettement que ce dernier auteur dans son ,,L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne'' justifier l'antique conception de l'éternel Sacrifice céleste: ,,De l'âme du Christ incessamment vers son Père s'élève l'hommage infini de son adoration réparatrice. ...Mais Jésus Christ ne se contente pas de cet hommage intérieur. Eternellement il continue, en qualité de Religieux pour la création universelle, et de Médiateur pour les hommes, d'appuyer sa religion intérieure sur *une obligation extérieure et sensible* de son corps sacré.''

Une Ecole de théologiens allemands transporte le problème de la Perpétuelle Oblation vers le domaine de la psychologie du Christ. L'acte sacrificatoire du Christ est situé vers l'intention, comme un dessein de conformation, de préparation, à la Passion. Aucun geste extérieur et sensible n'accompagne cet acte interne qui se renouvelle sans cesse dans le Christ au ciel, là accompagné de ses cicatrices comme jadis par ses souffrances.

Certaines solutions, parmi lesquelles nous rangeons celles de Thomassin et de quelques autres, procèdent d'une analyse des termes qui dans le langage scolastique ont acquis des significations précises: *victime, sacrifice, immolation, gloire, immolation, destruction, regénéta-*

tion, sacrement, etc. Il s'agit ici d'adapter aux visions liturgiques faisant définitivement partie de la vie mystique des Eglises, des termes fixes et des notions arrêtés dans une sphère tout différente de l'esprit humain. Il faudrait essayer de concilier le concept d'une victime éternelle avec celui de la Gloire, puis de celui de consommation avec celui de destruction, du sacrifice formel attribué au Christ au ciel avec les signes du sacrement institué par lui sur la terre, etc.

Tous ces efforts pour trouver l'union ou une moyenne entre une immolation sans sacrement, et une victime glorifiée sans destruction, etc. ont résulté en la formulations de distinctions nouvelles, dans lesquelles cependant réapparaît chaque fois inévitablement la contradiction des prémisses.

La Liturgie céleste avait été conçue, comprise, instituée comme un signe clair, compréhensible, dramatique, d'une réalité supra-terrestre. La vision que cette idée et l'admirable liturgie suggèrent, comporte une évidence qui peut-être n'est pas susceptible d'être soumise à des raisonnements et à une terminologie philosophiques et théologiques.

Il serait difficile pour un croyant de frivolement abandonner la pensée de la Victime céleste consacrée par son adoption à la Gloire éternelle. Toutes les solutions que ce problème puisse apporter, retiennent simultanément les deux visions opposées, que l'imagination des Occidentaux et celle des Orientaux ont différemment choisies, d'un côté le Seigneur majestueux, revêtu des habits épiscopaux, officiant devant l'autel, qu'entoure l'adoration des myriades de Célestes et de bienheureux, et de l'autre côté nu, misérable, solitaire et abandonné à ses tourments, sur la croix ensanglantée.

Il est impossible de résumer dans le cadre restreint d'un article de revue, les diverses doctrines qu'a suggérées aux théologiens contemporains l'idée de la Liturgie céleste. Une des plus prudentes et des plus ingénieuses, puisqu'elle apporte un nouveau corollaire à nos démonstrations, est celle que je cite de la plume du Père De la Taille. Elle est assez remarquable puisqu'elle fait dépendre de l'évidence de la Liturgie céleste la validité et l'efficacité du sacrement terrestre de l'Eucharistie:

„Nisi enim primo Christus active se obtulisset olim, non possemus nos eum nunc offerre, cum non sit nostra potestas sacerdotalis nisi participatio quaedam sacerdotii Christi atque instrumentum. Secundo: nisi maneret Deo sacrum Christi corpus olim immolatum sanguisque olim effusus, nos non possemus in sacramento verum habere sacrificium, sed hostia vera careremus... Unde, quaeso, nisi in sacra-

Mont Athos, Monastère Dochiariou.

mentali immolatione, offerimus sensibiliter Christum, prout, ex propria sua ad passionis immolationem oblatione, relictum in perpetuas aeternitates theothytum? Ouod est, non ex Christo facere hostiam, sed ex hostia summi nostri Sacerdotis facere hostiam plebis ejus, cui contulit esse sacerdotes Deo et Patri. Non eget jam hostia fieri qui hostia est, sed qui est hostia sua, fit nostra''.

Annotation. L'illustration en face représente une fresque au monastère Dochiariou au Mont Athos (Hémicycle de l'abside, et travée du Bêma, côté Nord, 2-e zône). En haut: anges portant vers l'Office du Seigneur les ustensiles liturgiques, parmi lesquels l'Epitaphios, linge liturgique figurant le Christ descendu de la croix, usité dans les Eglises orthodoxes pendant l'Office de Vendredi saint.

En bas Communion des Apôtres.

DE ACHTERGRONDEN VAN HET HERDERLIJK SCHRIJVEN

VANWEGE DE GENERALE SYNODE VAN DE NEDERLANDSE HERVORMDE KERK OVER CHRISTEN-ZIJN IN DE NEDERLANDSE SAMENLEVING

DOOR

H. DE VOS
Groningen

Het is duidelijk, dat het herderlijk schrijven vanwege de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk over Christen-zijn in de Nederlandse samenleving berust op bepaalde theologische en ethische onderstellingen, die zelden op de voorgrond treden, maar geregeld de achtergrond vormen. In het volgende wordt getracht, deze achtergronden te belichten. Een waarschuwing aan de lezer dient daarbij voorop te gaan. Het artikel werd geschreven op verzoek van de redactie van het Nederlands Theologisch Tijdschrift door iemand, die op geen enkele wijze enig aandeel gehad heeft in de totstandkoming van het herderlijk schrijven en van het ontstaan ook zo goed als niets weet, die de discussies rondom het herderlijk schrijven slecht gevolgd heeft en het meeste, van wat hij gelezen heeft, ook reeds weer vergeten is. De schrijver wil daarmee niet beweren, dat hij onbevooroordeeld tegenover het stuk staat; misschien zou de lezer kunnen zeggen, dat schrijvers oordeel klaarblijkelijk niet door kennis van zaken vertroebeld is. Zelf zou hij opmerken, dat hij getracht heeft, zo oprecht mogelijk het stuk te lezen, op zich te laten inwerken en de achtergronden op te sporen en weer te geven. Dat de weergave vanzelf overgaat in een beoordeling, zal geen lezer verwonderen.

1. Het eerste, wat aan het H.S. opvalt is, dat het spreekt van *Christen-zijn*. Het spreekt niet over Christendom of christelijk geloof en samenleving, maar over Christen-zijn in de samenleving. Daarmee is reeds een theologische onderstelling aangeduid. Wat iemand tot een Christen maakt, is volgens het H.S., dat hij op een bepaalde wijze *is* en derhalve gekenmerkt wordt door een bijzondere zijnswijze. Het is niet iemand, die tot een bepaalde godsdienst, in casu het Christendom behoort, het is ook niet iemand, die een bepaalde leer gelooft in de zin van aanhangen. De Christelijkheid bestaat hierin, dat iemand

op een bepaalde wijze mens is en dus ook een bepaalde houding in het leven inneemt en het is dus een zaak van de gehele persoon, wil men, van de existentie. Een Christen is existentieel bepaald. Hij is dat door de ontmoeting met Jezus Christus, die een persoon is en hem nu geheel in beslag neemt. Wij worden herinnerd aan Brunners omschrijving van de Christelijke waarheid als ontmoeting. Nog wat anders gezegd, een Christen is iemand, die in Jezus Christus het Woord van God gehoord, meer nog, in persoon ontmoet heeft en nu een bepaald antwoord op dit Woord heeft gegeven.

De bewijzen, dat het H.S. de Christen zo ziet, liggen voor het grijpen. „De christen onderscheidt zich nl. niet hierin van zijn medemensen, dat hij met andere christenen een bepaalde, eigensoortige, afgeronde levens- en wereldbeschouwing gemeen heeft. – Zelfs is nog niet het meest belangrijke en eigenlijke gezegd als wij zouden stellen, dat de christen een „godsdienst" aanhangt en dat onze godsdienst de „ware" is en er daarom aanspraak op moet maken „het gehele leven te doordringen" en de gestalte van de samenleving te bepalen. – Christen-zijn is in de eerste plaats een manier van „zijn", een wijze van bestaan. Het is niet het hebben van een beschouwing over de zin van leven en wereld. Het is het hebben van een Heer en dan óók het zich voegen onder zijn heerschappij, die alles vormt. – Christen-zijn is leven in persoonlijke gemeenschap met Jezus Christus, ons stellen onder het gezag van zijn Woord en Geest, ons vertrouwen richten op zijn werkzaamheid in het heden en op de toekomstige openbaring van zijn heerlijk Rijk" (blz. 7). „Er zijn inderdaad vele levens- en wereldbeschouwingen. Maar er zijn slechts enkele wijzen van zijn. Wij bedoelen hiermede, dat er slechts enkele geloofsbeslissingen zijn, die de mens zo in de kern van zijn bestaan raken, dat ze zijn gehele manier van gevoelen en denken, willen en handelen bepalen. Tot dat soort van beslissingen behoort in elk geval het christen-zijn. – Christelijk gesproken hangt immers alles dááraan..., dat wij in ons *leven* worden gegrepen..." (blz. 8). „Ons gehele leven dient... een antwoord te zijn op het werk van God, dat Hij voor ons in Jezus Christus volbracht heeft" (blz. 21).

Het valt niet te ontkennen, dat een zeer wezenlijk element van het Christen-zijn door het H.S. op gelukkige wijze is aangeduid. Een Christen is inderdaad iemand, die door de ontmoeting met God in Jezus Christus in geheel zijn persoon of existentie, in zijn wezenlijk zijn, bepaald is; hij heeft antwoord gegeven op het Woord Gods, dat

hem in Jezus Christus ontmoet en aangesproken en waarop hij een antwoord gegeven heeft. Het existentieel karakter van het geloof kan moeilijk te veel nadruk ontvangen. Wie hier invloed van de moderne existentiefilosofie vreest, vergeet, dat deze zelf van christelijke oorsprong is en daarnaast, dat de theoloog misschien ook nog wel iets aan de filosoof kan leren. Wanneer in dit verband een lichte aanmerking gemaakt mag worden, dan is het deze, dat het geloof als antwoord en dus als keuze en beslissing nog wel iets meer nadruk had mogen ontvangen. Er moet toch iets zeer wezenlijks gebeuren en zelfs een radicale verandering plaatsgrijpen, voor de mens zich inderdaad door Jezus Christus laat bepalen. In het algemeen loopt men het gevaar, het dynamisch karakter van het geloof, van het geloof dus als kracht, te verwaarlozen, wanneer men het omschrijft als een zijnswijze. In elk geval moet deze laatste zo opgevat worden, dat zij tot een bepaalde houding en daarmee tot een bepaald gedrag leidt. Het blijft steeds moeilijk, maar toch noodzakelijk, de passieve en de actieve, wil men de mystieke en de zedelijke, de naar God en de naar de wereld gekeerde kant van het geloof gelijkelijk vast te houden. Dit is wel de bedoeling van het H.S., maar komt in de aanduiding van het Christelijk geloof als een zijnswijze onvoldoende uit.

Zelfs echter al neemt men in het begrip zijnswijze het dynamisch kenmerk van het geloof op, dan is het op deze wijze nog niet volledig gekenmerkt. Het geloof is een wijze van zijn, goed, maar de vraag rijst onmiddellijk: welke zijnswijze? Nu kon het niet de taak van het H.S. zijn, het geloof afdoende te omschrijven, maar iets meer had er toch wel over gezegd kunnen en ook moeten worden. Dat dit niet gebeurd is, wreekt zich in het stuk. Het geloof heet de zijnswijze, die bepaald wordt door de ontmoeting met God. Vraag: welke God? Antwoord: de Vader van onze Heer Jezus Christus. Het is derhalve een bepaalde God, die wij ontmoeten. Wanneer in dit verband gesproken wordt van het Woord Gods, dan heeft dat Woord een bepaalde inhoud. Wij geloven in Iemand, vertrouwen op en gehoorzamen in het geloof aan Iemand en die Iemand is een zeer bepaald Iemand. Het geloof heeft m.a.w. een element van kennis in zich; wij geloven iets van of over Iemand. God openbaart, anders gezegd, Zichzelf, zeker, maar Hij openbaart ook iets. Het geloof heeft derhalve een bepaalde inhoud. Deze inhoud omvat inderdaad niet in de eerste plaats een levens- en wereldbeschouwing; de dogmatiek als wetenschappelijke doordenking van het geloof, heeft primair met God te maken. Zij heeft echter toch ook en zelfs wezenlijk te maken

met God in Zijn betrekking tot de wereld en de mens en derhalve is er ook een christelijke levens- en wereldbeschouwing. Zij is er, zo goed als er on- en antichristelijke levens- en wereldbeschouwingen zijn, en dat deze niet zo ,,harmlos'' zijn, als K. Barth eens meende, hebben de laatste decennia ons voldoende getoond. Van deze kant van het geloof weet het H.S. wel – men denke b.v. aan de slotbeschouwingen –, maar het let er hier toch te weinig op. Dat het hiervan weet, blijkt uit de nadruk, waarmee het de eenheid van geloof en belijden stelt en belijden is steeds iets belijden. Dat het er te weinig op let, blijkt uit de lichte minachting, waarmee het over wereld- en levensbeschouwingen spreekt en ook over de wijze, waarop het de ,,wet'' behandelt.

2. De Christen wordt gedrongen, naar zijn geloof te leven en zo ontstaat het probleem van de verhouding van *geloof en leven* of van dogmatiek en ethiek. Het H.S. laat er geen twijfel over bestaan, dat het van oordeel is, dat de Christen zijn geloof ook zal uiten in daden. Zo zeker als het geloof wordt gedreven tot belijden, zo zeker dringt de belijdenis tot daden. De Christen zal m.a.w. zijn geloof niet alleen belijden in woorden, maar ook in daden. ,,Er is geen geloof dat niet wordt gedreven tot belijdenis in het openbaar. Er is ook geen belijdenis die niet zou dringen tot arbeid en daad'' (blz. 13).

– Ik maak een opmerking en stel een vraag. De opmerking is deze, dat hier de belijdenis te voorschijn komt. Deze moet een inhoud hebben; men belijdt iets. Het geloof, zal iemand antwoorden, maar dan heeft dit toch een inhoud en komt de leer door de achterdeur binnen. De vraag is, waarom tussen geloof en daad de belijdenis ingeschoven is. Vormt de daad niet reeds een belijdenis? –

Wij gaan echter verder met het H.S. te laten spreken. Het constateert dan, ,,dat de eenheid van belijdenis en leven niet zo vanzelfsprekend en onmiddellijk is als die van geloof en belijdenis'' (blz. 13). Het H.S. ontwaart hier een hiërarchie. Uit het geloof vloeit het belijden voort, uit het belijden overtuigingen, uit deze houdingen en uit deze weer gedragingen (blz. 13 v.). Het is een lange weg, die van het geloof naar een bepaald gedrag, waarin allerlei overwegingen meespreken, zodat het geen wonder is, dat Christenen, die een zijn in het geloof, tot verschillende praktische beslissingen komen (blz. 24). Als oorzaak van deze verschillen worden genoemd verschil in leven, karakter en omstandigheden (blz. 24). Elders wordt gesproken van ,,allerlei menselijke factoren: milieu, levensbesef, belangensfeer,

opvoeding, gewoonte, politieke en sociale gezichtshoek en gezichtsveld" (blz. 24). Dit laatste wordt gezegd in verband met de politieke keuze, maar zal toch ook gelden voor beslissingen op andere levensgebieden. In hetzelfde verband wordt er ook tegen gewaarschuwd, het Woord Gods gelijk te schakelen met een politieke wereldbeschouwing en van het Evangelie een menselijke wet te maken (blz. 24).

Wat het H.S. in dit verband opmerkt, is zeker zeer behartigenswaardig. Een Christen zal in zijn praktische beslissingen geleid worden door het Woord Gods, waar hij nauwlettend naar luistert. De Bijbel verschaft hem echter geen program, noch op politiek noch op sociaal noch op welk gebied ook en zegt hem zeker niet, welke concrete beslissing hij moet nemen. Hij zal steeds de concrete situatie in overweging moeten nemen en zich afvragen, wat God hierin van hem vraagt. Daarbij zal zijn persoonlijk inzicht een factor van betekenis zijn en dit wordt weer bepaald door zijn gehele persoon. Dit maakt ook, dat in belangrijke vraagstukken de Christenen tot zeer verschillende beslissingen komen. De een zal een andere mening hebben over wat God in het algemeen vraagt dan de ander, terwijl de kijk op de situatie ook nog weer anders kan zijn. Hier doen allerlei persoonlijke factoren zich gevoelen. Ter verduidelijking van de bedoeling kan de echtscheiding als voorbeeld genomen worden, op zichzelf nog niet eens het moeilijkste vraagstuk uit de christelijke ethiek. Een eerste vraag is, of echtscheiding geoorloofd is. Een Christen is misschien geneigd, deze vraag bevestigend te beantwoorden, maar nu komt een tweede vraag: is deze bepaalde echtscheiding geoorloofd? Het is duidelijk, dat deze tweede vraag iemand in grote moeilijkheden kan brengen, ook al meent hij in gemoede, dat onder bepaalde omstandigheden God echtscheiding kan goedkeuren of althans toelaten.

Ik meen, dat men dit alles kan toegeven en toch in dit opzicht niet geheel gelukkig zijn met het H.S. Men kan zich op zijn minst afvragen, of het niet iets meer had kunnen zeggen. Bevat het Woord Gods ook niet algemene richtlijnen voor het handelen van de Christen? De Bijbel bevat ook wetten, algemene regels voor het Christelijk levensgedrag. Wellicht zijn daar nog iets concretere normen uit af te leiden. Misschien zelfs kan de Christen zich daar in de concrete situatie door laten leiden, al kan hij er zijn beslissing nooit regelrecht uit afleiden. Ik weet, dat wij hier in fundamentele problemen van de christelijke ethiek komen. Wij raken aan het probleem van wet en

gebod, van algemene regel en concreet ,,Gebot der Stunde''. Velen vrezen, dat de christelijke beginselen, waarvoor ik min of meer pleit, in plaats van het concrete woord van de levende God zullen komen en tot afgoden zullen worden. Het gevaar bestaat, maar ,,abusus non tollit usus.'' Het H.S. maakt zich in elk geval wel wat gemakkelijk van het vraagstuk van de verhouding van Evangelie en Wet af. Het kan ook een genade van God en dus Evangelie zijn, dat Hij ons in de beslissingen helpt met ons richtsnoeren te geven. – Dat het H.S. er op aandringt, dat de Christenen het verschil in praktisch inzicht niet laten praevaleren boven de eenheid des geloofs en hen aanmaant, elkander in geloof en liefde vast te houden, valt slechts toe te juichen (blz. 14). Men is alleen geneigd te verzuchten: ,,Ach, waren alle mensen wijs...''

3. De Christen staat echter, aldus het H.S. in de gemeenschap der *Kerk*. Over de Kerk zelf wordt bijzonder weinig gezegd. ,,Het wezen van het Kerk-zijn blijft het geheim van de Heilige Geest, dat wij niet doorgronden en waarover wij niet beschikken'', heet het (blz. 11). Het H.S. spreekt zo goed als uitsluitend over de verhouding van de enkele Christen en de Kerk. Slechts wordt opgemerkt, dat met de Kerk, waarover gesproken wordt, de zichtbare Kerk bedoeld is (blz. 11). Niet is gedacht aan de Nederlandse Hervormde Kerk, althans niet uitsluitend aan haar. Wel heeft zij in het Nederlandse volk krachtens haar geschiedenis en haar huidige plaats een bijzondere roeping. Zij is dus wel mede bedoeld, omdat zij, in overeenstemming met art. 1 van haar kerkorde, gezien wordt als openbaring van de algemene (katholieke) Kerk, deel van het Lichaam van Christus en daarom Kerk in de meest diepe en brede zin van het woord (blz. 35).

Het H.S. spreekt dus voornamelijk over de plaats van de Christen in en zijn verhouding tot de Kerk. Deze verhouding heeft twee aspecten, die gemakkelijk met elkaar in spanning kunnen geraken, over welke spanning trouwens niet gesproken wordt. Enerzijds wordt de Christen ,,gedragen en geleid door de Heilige Kerk''. Hij is geen Christen op zichzelf, maar hij is alleen Christen in de gemeenschap der Kerk. Niet dat hij in de Kerk opgaat; hij blijft zelfstandig, ,,enkeling'', om met Kierkegaard te spreken, maar zijn geloof wordt gewekt, gevoed, gesterkt en gezuiverd, doordat hij met andere Christenen samen leeft in de Kerk. ,,Het gaat om ons persoonlijk geloof. Maar de Christen kan in zijn denken en leven nooit individualist zijn. Hij laat zich verlichten door het heilig Woord, hij laat zich steunen

door de omgang met zijn mede-gelovigen. Wij zijn geen individualisten; wij zijn evenmin spiritualisten. Ons persoonlijk geloof wordt gewekt, gedragen en gesterkt door de genademiddelen en de gemeenschap, door het gezag en de leiding der Kerk." Bedoeld is de zichtbare Kerk. „Dit bedenkende, mogen wij zonder gevaar voor misverstand zeggen, dat de zichtbare Kerk, de Gemeente van Jezus Christus, ons eerste en eigenlijke milieu is" (blz. 11).

De Christen leeft zijn Christen-zijn dus in de afhankelijkheid van de Kerk. Dat brengt mee, dat zij gezag voor hem heeft. Dit gezag heet echter „afgeleid en betrekkelijk", terwijl „haar uitspraken open blijven voor herziening en herroeping naar uitwijzen van het Woord Gods". Daarom blijft aan de andere kant de Christen ook weer „enkeling". De Kerk geeft hem leiding, maar om hem tot zelfstandige beslissingen te brengen. „De Kerk heeft haar leden voor te gaan in de onderscheiding der geesten en in het onderkennen van de machten van de tijd. Zij dient haar leden met haar getuigenis en vermaan... Maar: het gezag is middel, de vrijheid is doel; de leiding is middel, de beslissing is doel." Zo kan de Christen het gezag der Kerk met vreugde aanvaarden, „omdat het juist bedoelt de vrijheid van de gelovig handelende enkeling te verzekeren". Op deze wijze kunnen de leden van dezelfde Kerk tot verschillende beslissingen komen; dat lijkt op verwarring, maar in deze schijnbare verwarring wordt juist God verheerlijkt (blz. 14v.).

In betrekkelijk weinig zinnen worden hier uitspraken van groot belang gedaan. Men kan er van harte mee instemmen en toch menen, dat het H.S. op dit punt wel enige vragen open laat. Deze betreffen voornamelijk het gezag der Kerk en, in verband daarmee, de zelfstandigheid, wil men, de mondigheid van de Christen. De Kerk, zo leert het H.S., heeft niet in zichzelf gezag noch heeft enige kerkelijke instantie dit; het gezag der Kerk is betrekkelijk en afgeleid. Het is afgeleid van het Woord Gods. Nu komen evenwel de vragen. Hoe is de verhouding van de Kerk en het Woord Gods? Daarbij laten wij nu de vraag naar de verhouding van Woord Gods en Bijbel nog maar rusten. Klaarblijkelijk is de bedoeling, dat de Kerk het Woord Gods verkondigt. De verkondiging is echter tevens uitlegging en toepassing. Dit kan geschieden door enkelingen, zij het als leden der Kerk, en door kerkelijke vergaderingen, zij het door enkelingen voorgelicht. De bedoeling zal wel zijn, dat de Kerk in de eerste plaats spreekt door haar ambtelijke vergaderingen. Waarop berust echter

het gezag van deze vergaderingen? Het kan toch moeilijk hierin schuilen, dat er vele leden der Kerk in samen komen en dat „twee meer weten dan een", zoals de volkswijsheid zegt. Het gezag der vergaderingen zal wel samenhangen met dat van het ambt, maar welke ambtsgedachte staat het H.S. voor?

Behalve op het gezag der Kerk wordt grote en zelfs grotere nadruk gelegd op de mondigheid van de Christen. Ik heb daar geen bezwaar tegen, maar heb toch mijn vragen. Dienen de kerkelijke uitspraken alleen, om de enkeling bij zijn beslissingen voor te lichten, zodat hij ten slotte zelfstandig zijn keuze moet bepalen? Men zou het wel zeggen. Dan vervluchtigt het gezag der Kerk echter wel zeer; het heeft niet meer betekenis dan dat van de oudere, rijpere en wijzere vriend, die een goede raad geeft, welke echter „à prendre ou à laisser" is. Hoe moet de Christen beslissen, wanneer de kerkelijke uitspraak of de gronden, waarop zij steunt, hem niet evident zijn? Hoe heeft hij te handelen, wanneer, ernstiger nog, zijn gelovig inzicht strijdt met dat van de Kerk blijkens haar uitingen? Ik kan mij zeer wel indenken, dat men per se aan de mondigheid van de enkeling vasthoudt, maar dan dient men te bedenken, dat van het gezag der Kerk niet zo heel veel overblijft. Men kan het ook voorzichtiger zeggen, nl. zo, dat het gezag van de Kerk dan alleen een moreel gezag is. Ik vraag mij echter af, of dit de bedoeling van het H.S. is.

4. Uitvoerig spreekt het H.S. over de verhouding van *de Kerk* en dus ook van *de Christen en de wereld*. Dit ligt voor de hand, waar het juist handelt over Christen-zijn in de Nederlandse samenleving. Dat daarbij bovenal gedacht wordt aan bepaalde actuele vraagstukken, die vooral van politieke en sociale aard zijn, ligt voor de hand. „Het [H.S.] wil in de eerste plaats een poging zijn om als Kerk der Reformatie een aan het Woord Gods bindende en daarom bevrijdende visie te geven op het christen-zijn in onze tijd, waarbij wij de aandacht in het bijzonder richten op de vragen, die betrekking hebben op het verband van Kerk en cultuur, Kerk en staat, Kerk en maatschappij" (blz. 5). Dat de Kerk dit doet, is niet iets incidenteels, door de actuele situatie nodig gevonden; het behoort tot het wezen van de Kerk, zich met deze vragen in te laten. Verwezen wordt naar art. VIII van de Kerkorde, dat handelt over het apostolaat en waar het o.a. heet: „Als Christen-belijdende geloofsgemeenschap gesteld in de wereld om Gods beloften en geboden voor alle mensen en machten te betuigen, vervult de Kerk, in de verwachting van het

Koninkrijk Gods, haar apostolische opdracht in het bijzonder... door de voortdurende arbeid aan de kerstening van het volksleven in de zin der Reformatie" (blz. 4). De Kerk is krachtens haar wezen verbonden met de wereld. ,,Het Kerk-zijn heeft een mystieke zijde, toegekeerd naar God. Maar het heeft evenzeer een apostolaire zijde, verbonden mèt en gericht òp de wereld, de cultuur" (blz. 12). Wat geldt voor de kerk, is ook mutatis mutandis op de enkele Christen van toepassing.

De Kerk staat derhalve krachtens haar wezen midden in de wereld en dat doet ook de Christen. ,,De dienst der Kerk zal zich... niet tot die der barmhartigheid hebben te beperken", maar zich hebben te bemoeien met alle terreinen van het culturele en maatschappelijke leven (blz. 31). Dit betekent echter niet, dat de kerk en de Christen in de wereld opgaan. De Christen mag niet aan de wereld gelijkvormig worden, hoe zeer hij daar van natuur ook toe geneigd is, want hij is naar zijn natuur een deel van de wereld. ,,Ons christen-zijn is geen vanzelfsprekendheid, maar een voorrecht en gave, en daarom dan ook een roeping en een opdracht. Deze roeping is ,,om ànders te leven, ànders te lijden, ànders te oordelen dan ons van nature het best zou afgaan" (blz. 9). Daarom zal de Kerk ook kritisch tegenover de cultuur staan (blz. 12). Hij kan nooit neutraliteit prediken (blz. 21, 31). Aan de andere kant echter blijven Kerk en Christen met de wereld verbonden, zo zelfs, dat zij het leven der wereld meeleven en de gemeenschap er mee onderhouden. ,,Wij zouden echter dit anders-zijn volkomen misverstaan, als wij niet zagen, dat dit onze gemeenschap met de wereld niet opheft, maar juist op een diepe wijze insluit" (blz. 9). Het zijn in de wereld van de gelovigen is meer dan een plaatsbepaling (blz. 9). Het verband is zo innig, dat het H.S. spreekt van solidariteit; de Kerk en de Christen zijn solidair met de wereld. – Dat deze toestand alleen dan aanwezig is, wanneer de Kerk en de Christenen hun roeping verstaan, behoeft geen betoog. Het H.S. spreekt herhaaldelijk met grote duidelijkheid uit, dat de empirische Kerk en de empirische Christenen verre beneden de maat blijven en dat hierin een grote schuld ligt. Het onthoudt zich echter gelukkig van overdreven schuldbelijdenis. –

Het H.S. schenkt veel aandacht aan deze laatste kant van de verhouding van Kerk en wereld, die der solidariteit. Het gelooft in deze solidariteit, omdat Jezus Christus zich solidair betoond heeft met de wereld en zich juist daartoe gezonden wist in de wereld. Jezus Christus blijkt solidair te zijn met de wereld, omdat zijn gezonden-zijn er

een was, ,,waarin Hij in zijn lijden en sterven onze schuld en doem op zich nam, en tevens in zijn dienend en genezend rondgaan zich ons lot en ons lijden aantrok" (blz. 9). Jezus Christus neemt dus enerzijds de schuld en haar gevolgen van de gehele wereld op zich en andererzijds brengt hij het heil voor de gehele wereld. ,,Daarom verwachten wij een heil, dat, door oordeel en gericht heen, over de ganse aarde komt, waaruit blijken zal, dat God de wereld niet heeft prijsgegeven (blz. 9). De gehele wereld ligt dus in schuld verloren, maar het heil is ook voor de gehele wereld bedoeld. Tot deze wereld behoort echter ook de Christen. Hij deelt in haar verlorenheid, maar ook in de belofte van heil, die haar gegeven is. Daarom is de Christen solidair met de wereld. ,,Wij staan niet op zijn plaats [d.i. de plaats van Christus]. Maar in navolging van Hem zal ook voor ons het staan in de wereld een hoge roeping betekenen. Wij weten immers, dat wij niet beter zijn dan de wereld rondom ons, dat wij met haar in de verlorenheid liggen, maar ook dat zij, met ons, het voorwerp van Gods genade is" (blz. 9).

De verhouding tussen de Kerk en de wereld wordt door het H.S. aangeduid met het bekende adagium: ,,Niet uit de wereld, wel in de wereld" (blz. 9). Het weet echter, dat het evenwicht tussen de beide kanten van deze houding slechts moeizaam bereikt wordt en steeds labiel is, zodat wij gemakkelijk in eenzijdigheid vervallen en dan ook nog dikwijls van ons tekort een deugd maken. ,,Wel kan het soms practisch nodig zijn, als de mogelijkheid van het zijn in de wereld nu eens tot een zeer smalle rand inkrimpt of dan weer zich juist zeer wijd verruimt" (blz. 9). Het H.S. meent echter, dat in onze tijd in West-Europa nodig is ,,een nieuwe en krachtige uitdrukking van het menselijk samen-zijn in de wereld, van de solidariteit" (blz. 9). In dit opzicht is de situatie nu anders dan in de negentiende eeuw, toen een houding van afstand klaarblijkelijk meer aangewezen was (blz. 27 v.). De oorzaak, dat nu een andere houding moet worden aangenomen, is de verandering in mentaliteit. ,,Toen [nl. in de negentiende eeuw] was de verwereldlijkte West-Europese cultuur zelfbewust, trots op haar mondigheid. Deze trots is bij velen gebroken. De mens van nu aanvaardt zijn mondigheid als een last, zijn vrijheid als een lot, dat hij dapper hoopt te dragen. Maar de ondergrond van deze houding is veelal de angst en de gestalte er van is vaak het lijden aan het bestaan. Wij christenen staan niet tegenover, maar naast deze mens. Wij hebben dáár, náást hem, de bestemming om anders te leven, te oordelen, te handelen. Maar náást hem, hem daarmee dienend" (blz. 9 v.).

Het wordt tijd, enige ogenblikken te pauzeren, terug te zien en enige opmerkingen te maken. Men zal dan tot de ontdekking komen, dat men met een der meest weldadig aandoende en vruchtbare gedeelten van het H.S. te maken heeft. Dat de Kerk en de Christen opgeroepen worden, op het voorbeeld van hun Heer solidair te zijn met alle mensen, is een uitermate belangrijke uitspraak. Wanneer zij wordt verstaan en ter harte genomen, zal dat aan de betekenis van Kerk en Christendom in de wereld zeer ten goede komen. Wanneer de Kerk meer solidariteit had getoond, zou haar positie in het volksleven geheel anders zijn, dan zij nu is.

Een paar opmerkingen kunnen evenwel niet onderdrukt worden. Dat de Christen met alle andere mensen verloren ligt in schuld en nood zal weinig bestrijding ondervinden. Anders is het met de gedachte, dat het heil alle mensen aangeboden wordt niet alleen, maar ook voor allen bestemd is. Hier wordt de klassieke leer der uitverkiezing radicaal ter zijde gesteld. Dat niet alle theologen daarmee instemmen, is al wel gebleken. Deze opmerking brengt vanzelf tot de tweede. De solidariteit wordt gegrond mede op een bepaalde kijk op de geestesgesteldheid van de Westeuropese mens van onze tijd, althans van een groot aantal onder hen. Volgens het H.S. bevindt deze mens zich in nood en weet hij dat, zodat hij vaak lijdt aan het bestaan. Het is altijd moeilijk uit te maken, of een dergelijke schildering juist is. Men krijgt de indruk, dat de tegenwoordige hoogconjunctuur deze mentaliteit niet in de hand werkt; wij Nederlanders b.v. zijn nogal trots op onze wederopbouw, zoals de West-Duitsers op „das deutsche Wunder". De schets zal echter zeker treffen voor een deel van de moderne mensheid. Het is voortreffelijk, dat het H.S. de Christenen vermaant, naast deze mensen te gaan staan. Er rijzen nu evenwel toch vragen. Wat moet men doen met de velen, die een geestesgesteldheid vertonen, die bedenkelijk veel op de negentiendeeeuwse lijkt? Verder: Wat houdt het staan naast en het dienen van de mensen, die zich wel min of meer hun nood bewust zijn, in? De bedoeling zal wel zijn, dat de Christen hun het nieuwe leven voorleeft. Dat is een voortreffelijke wijze van prediking, maar is zij voldoende? Vraagt de christelijke levenshouding niet ook verduidelijking door woorden? Zo ja, wat zal men dan zeggen? De mens, die aan het bestaan lijdt, loopt steeds gevaar medelijden met zichzelf te krijgen. Is het dan niet nodig, hem te zeggen, dat aan zijn nood schuld ten grondslag ligt. Vreemd kan hem dat niet in de oren klinken, als hij een erg modern mens is, want ook Heidegger spreekt op zijn wijze

van schuld. Natuurlijk zal de Christen duidelijk moeten maken, dat deze schuld hemzelf niet vreemd is. Hij zal echter evenzeer duidelijk moeten maken, dat schuld om berouw en boete vraagt, dat zij vergeven kan worden en in zekere zin reeds is, maar dat van de mens een verandering van gezindheid, dus bekering gevraagd wordt. Hoe belangrijk solidariteit ook is, het zal in de verhouding van Kerk en wereld niet gaan zonder een element van diastase. Dit weet het H.S. ook wel, maar deze wetenschap maakt het weinig vruchtbaar.

5. Vragen we nu eerst naar de meer *concrete cultuurtaak* der Kerk, zoals het H.S. die ziet. De Kerk behoort immers ,,midden in de cultuur van onze tijd'' te staan, zij het ook niet kritiekloos. ,,Maar in haar protest tegen sommige vormen en uitingen van de cultuur neemt zij het juist voor de cultuur zelf op en is het haar streven daarin meelevend, dienend en zegenend haar werk te doen'' (blz. 12). Vanzelf vraagt de lezer, wat dit nu meer concreet inhoudt.

Een antwoord zal moeten uitgaan van een aanduiding van wat cultuur is. Het H.S. verstaat onder cultuur ,,de onderwerping van de aarde en haar volheid aan de wil van de mens, die ze in zijn dienst stelt. Behalve aan de ontginning van de wereld in technische zin kan men ook denken aan de vorming en ordening van het bestaan van enkeling en gemeenschap tot opbouw van een samenleving, waarin waarheid en schoonheid, gerechtigheid en barmhartigheid gestalte hebben gekregen'' (blz. 12). Dit is inderdaad een ruime omschrijving van het begrip cultuur, waarmee valt te werken. Alleen is het niet duidelijk, waarom de schijn gewekt wordt, alsof staat en maatschappij buiten het gebied der cultuur vallen. Deze ,,Schönheitsfehler'' behoeft echter niet zwaar gesteld te worden.

Echter, met deze omschrijving werkt het H.S. nu verder niet. Beter gezegd, het vraagt niet naar de taak der Kerk op het gehele gebied der cultuur, maar beperkt zich tot een onderdeel er van, het verdedigen van het leefbaar bestaan op aarde tegen de dreigende chaos, die de mens zelf dreigt op te roepen (atoombom!). Het H.S. ziet de positie van de tegenwoordige cultuur dus als uitermate bedreigd; zij is te vergelijken met die van de resten van een bijna overwonnen leger, dat in de laatste stellingen een schier wanhopige strijd voert. Wordt deze verloren, dan betekent dit de volledige ondergang; wordt hij gewonnen, dan is er kans, dat men de vijand langzaam maar zeker terugdrijft en misschien eens overwint. Het is, laten wij zeggen, de situatie van de Russen in Stalingrad. Het bovenaange-

haalde gedeelte van het H.S. vervolgt nl. aldus. ,,Hoewel wij niets willen afdoen aan de betekenis van deze laatstgenoemde cultuurtaken, menen wij toch, dat in dit tijdsinzicht de nadruk moet worden gelegd op het feit, dat de strijd van de mens op deze aarde voor een leefbaar bestaan in de eerste plaats defensief is. Deze strijd is gericht tegen de machten van de chaos; zowel die welke altijd al ons bestaan hebben bedreigd, als die welke de mens in en door zijn cultuurarbeid tegen zich zelf heeft opgeroepen. Het gaat er om te verhinderen, dat de aarde door de mens in zijn eigenzinnige verblinding onbewoonbaar wordt gemaakt, en te bewerken, dat zij iets meer bewoonbaar wordt voor de misdeelde mensen, rassen, volkeren en groepen'' (blz. 12). Elders heet het, dat de overheid de leefbaarheid van het bestaan dient. ,,Ook in de politiek gaat het om deze leefbaarheid'' (blz. 16).

Wel is deze leefbaarheid niet doel op zichzelf. Zij dient, opdat de de mens met God kan leven. ,,Ons handelen moet er in het algemeen op zijn gericht ruimte te scheppen voor de geplaagde, verwarde en voortgedreven creatuur, die tijd en gelegenheid nodig heeft om zich met hart en zin tot God te bekeren en naar de komst van het Rijk het verlangen en de geest te wenden'' (blz. 12). Dat is ook ten slotte het doel van de staat, de overheid en de politiek (blz. 16). Wanneer de leefbaarheid geen doel op zichzelf, maar middel is, dan kan ook niet elke wijze van leven aanvaard worden. Wat onder leefbaarheid verstaan moet worden, blijkt toch iets meer te zijn dan leven in louter biologische zin, maar is aan bepaalde eisen onderworpen. ,,Het gaat ...om de strijd voor het mens-zijn naar Gods wil'' (blz. 6, vgl. blz. 17). In het bijzonder komt het aan op herstel van de gemeenschap, die door allerlei oorzaken verloren is gegaan. Wij kunnen als Kerk en als volk niet gerust zijn over de toekomst. ,,Dit is temeer het geval, waar de ontwikkeling op elk gebied van de samenleving er toe heeft geleid, dat het probleem van het mens-zijn-met-de-ander, dat van de gemeenschap, steeds acuter is geworden'' (blz. 4). Wat dit alles in concreto, met name op politiek en sociaal gebied inhoudt, wordt in het H.S. uitvoerig uiteengezet, maar behoeft hier niet gereleveerd te worden, omdat het tot verheldering van de achtergronden niet wezenlijk bijdraagt, hoe belangrijk het ook voor de practijk van het leven van de Christen ook mag zijn. Voorzover het voor ons doel nog van belang is, zal het vanzelf ter sprake komen.

Wanneer ook bij bovengenoemde gedeelten uit het H.S. een paar opmerkingen worden gemaakt, dan moet ook nu weer worden be-

gonnen met waardering uit te spreken. Het is van groot belang, dat de Kerk en haar leden worden gewezen op hun verantwoordelijkheid voor de cultuur. Weer mag men wensen, dat het vermaan van het H.S. ter hand wordt genomen. Wanneer dan toch enige kritiek wordt geuit, dan betreft zij in de eerste plaats een onderdeel. Wanneer het H.S. spreekt over de leefbaarheid van het bestaan, dan denkt het klaarblijkelijk uitsluitend aan West-Europa. Er wordt alleen aangedrongen op contact met de Christenen achter het ijzeren gordijn, opdat een nieuwe oorlog, die dreigt alle leven op aarde te vernietigen, voorkomen wordt. Aan de volken van de achtergebleven of onderontwikkelde gebieden wordt geen of althans zeer weinig aandacht geschonken. Dit is zeker een manco. In de tweede plaats zij het vergund, een opmerking van meer principiële aard te maken. De taak van de Christen dreigt zeer vermagerd te worden, wanneer zij wordt beperkt tot het leefbaar maken van het bestaan. Deze beperking is geoorloofd, wanneer inderdaad de situatie zo precair zou zijn, als het H.S. suggereert, maar dat dit inderdaad zo is, kan men in gemoede niet volhouden. Het is mogelijk, dat de volledige ondergang ons bedreigt, maar hij is nog niet aangebroken en zo lang richten de mensen zich op de aarde in, zo goed zij kunnen. Dat houdt in, dat zij toch iets hogere eisen aan het leven stellen, dan dat het leefbaar is. De Kerk heeft in verband daarmee ook een positieve en offensieve en niet alleen een defensieve cultuurtaak. Trouwens, het H.S. erkent dit ook. Het wijst concrete taken aan, maar bovendien, vraagt het, dat het bestaan leefbaar zal worden, zoals God dat bedoelt en dat houdt toch meer in dan een schier wanhopige strijd in de laatste stelling.

6. Een volgende vraag is die naar de wijze, waarop de Kerk en de Christenen hun cultuurtaak moeten vervullen, zeer bepaald gezegd, of in dit verband *Christelijke organisaties* nodig en wenselijk zijn. Het H.S. beantwoordt de laatste vraag ontkennend, zij het met enige reserve. Als regel stelt het, dat christelijke organisaties niet wenselijk en alleen als uitzondering nodig zijn. Zo veel mogelijk heeft de Christen zijn cultuurtaak te vervullen tezamen met anderen, gelovigen en ongelovigen. ,,Wij menen dan ook met nadruk te moeten stellen, dat het beginsel, dat christenen zich op alle terreinen des levens in afzonderlijke organisaties dienen te verenigen, niet als een volstrekte en te allen tijde geldende toepassing van het gebod Gods mag worden beschouwd. – De christen heeft tot taak, waar maar enigszins mogelijk, de opdracht Gods te vervullen midden in de wereld, tezamen met

anderen arbeidend aan de opbouw van een verantwoordelijke samenleving'' (blz. 29). Toch kan het geboden zijn, zich bij confessionele organisaties aan te sluiten. Of dit het geval is, kan slechts van geval tot geval worden beslist. Het zal afhangen van de tijdgeest; men denke aan de tijd, waarin de schoolstrijd werd gevoerd en de christelijk-sociale beweging opkwam (blz. 27). Het hangt ook van het milieu af; men denke zich b.v. reformatorische Christenen in een overwegend Rooms-katholieke omgeving of in zeer ontkerstende gebieden. In het bijzonder zal de keuze afhankelijk zijn van de vraag, of er zeer centrale menselijke waarden in het gedrang zijn, zoals dat b.v. in het onderwijs en de opvoeding het geval is. Ook echter, wanneer Christenen kiezen voor een Christelijke organisatie, zullen zij tegen de gevaren ervan zeer op hun hoede moeten zijn en in het bijzonder er op moeten letten, dat zij niet wordt gebruikt als een machtsapparaat tegenover andere groeperingen en dat integendeel de bereidheid tot samenwerking steeds aanwezig blijft (blz. 29 v.) In het bijzonder zullen de Christenen de zaak van het Koninkrijk Gods boven hun partij stellen, hun eenheid als Christenen bewaren en elkaars keuze respecteren moeten (blz. 19).

Voor dat standpunt worden door het H.S. verschillende gronden aangevoerd. De eerste is, dat de christelijke organisaties gemakkelijk in de plaats treden van de Kerk en haar in elk geval tekort doen. ,,Daarbij menen wij, dat dit staan in de cultuur zozeer met het wezen van de Kerk samenhangt, dat de christelijke verantwoordelijkheid voor de cultuur niet allereerst in het samengaan van individuele christenen in afzonderlijke verbanden moet worden uitgedrukt, maar door de Kerk zelf...'' (blz. 12). Verder weet zij daarom in elk geval, ,,als Christus-belijdende volkskerk, zich verantwoordelijk voor het volk in zijn geheel en in al zijn samenlevingsverbanden...'' (blz. 31). Vervolgens brengen christelijke organisaties steeds het gevaar mee van de vereenzelviging van een bepaalde politiek of sociaal of ander program met de gehoorzaamheid aan Christus (blz. 23). Wij stuiten hier dus op de vrees voor eeuwige beginselen en van de vereenzelviging van menselijke inzichten met Gods gebod. Ten slotte wordt een belangrijke grond voor het standpunt van het H.S. gevormd door de gedachte der solidariteit.

Wij hadden reeds te maken met deze laatste gedachte. Het H.S. trekt er echter consequenties uit, die nog niet besproken zijn. Het heette, dat wij solidair moeten zijn met de mens in nood, wie hij ook is. Het H.S. meent, dat wij ook inderdaad solidair met hem kunnen

zijn, ook al heet hij een ongelovige, en dat de Christen zich soms meer met hem verwant zal gevoelen dan met de mede-Christenen. Twee oorzaken worden hiervoor genoemd. Christenen zijn vaak zeer angstig, terwijl vele anderen oprecht naar bevrijding verlangen. Christenen maken zich dikwijls aan grote wereldgelijkvormigheid schuldig, terwijl vele zgn. ongelovigen zich verzetten tegen allerlei verkeerdheden in de samenleving en zich opmaken, het bestaan leefbaarder te maken. Vandaar dat het H.S. de antithese-gedachte verwerpt. Zeker is er een tegenstelling tussen de heerschappij van Christus en de machten der duisternis, maar deze tegenstelling gaat dwars door Christenen en niet-Christenen heen. ,,Wij weten, dat wij met dit zicht op de christelijke roeping verschillen van vele mede-gelovigen, die in theorie het afstandnemen van de wereld verkondigen en die in de practijk de antithese, de tegenstelling tussen christenen en niet-christenen zouden willen doorvoeren. Ook wij geloven, dat de strijd tussen de heerschappij van Christus en de machten der duisternis het eigenlijke is, dat zin verleent aan het wereldgebeuren en aan ons handelen daarin. Maar wij geloven ook, dat de scheiding tussen beide in dit tijdsgewricht zeer moeilijk is aan te wijzen en dat ze in het algemeen niet samenvalt met die tussen de aspiraties en de organisaties van de christenen en de niet-christenen in deze tijd. Wie het zo stelt, miskent de werkelijke verhoudingen, zoals zij onder Gods oordeel en zijn geduld zijn geworden. Er is een opgestapelde angst bij velen, die christenen heten, en er is een dringend verlangen naar geestelijke bevrijding, bij velen, die geen christenen genoemd willen worden. Er is een onderworpenheid aan de machten van de tijd juist in christelijke kring, die het anders-zijn verlamt. Er is een zegenrijke onrust en opstand tegen veel wat verkeerd is, bij niet-christenen, die hen opwekt om nieuwe wegen te gaan, waarvan wij het niet zouden wagen te zeggen, dat Gods welbehagen er niet op rust" (blz. 10). De ware antithese is die, welke nog ons hart en dit gehele bestaan beheerst (blz. 36).

Daar komt nog een en ander bij. Op de verschillende gebieden, waar het H.S. aan denkt, moeten dikwijls zeer zakelijke beslissingen getroffen worden, die met beginselen niet zo heel veel te maken hebben of die althans op grond van verschillende principes genomen kunnen worden maar die veel te maken hebben met de concrete situatie. ,,De inzichten en beslissingen, waartoe wij komen, moeten, willen het *echte* antwoorden zijn, echter in hoge mate bepaald en gestempeld zijn door het heden, waarin wij leven" (blz. 25). Dat

geldt op politiek terrein. „De christen heeft te bedenken, dat de dienst, die in het staatsleven van hem wordt gevraagd, wel eens het uitspreken van belijdenissen, het stellen van idealen en normen en het opstellen van programma's en projecten met zich mee kan brengen, maar toch allereerst en allermeest zal bestaan in het zakelijk bezig zijn ten bate van de mensen en hun menswaardig bestaan, in het zoeken naar middelen en vragen om de leefbaarheid van het bestaan te verzekeren en te verhogen" (blz. 16). Hetzelfde geldt evenwel voor andere levensgebieden. „Evenals ten aanzien van het staatkundig leven, menen wij dus ten aanzien van het maatschappelijk leven de volle nadruk te moeten leggen op de vervulling van allerlei zakelijke opdrachten, die wij in volle solidariteit met allen, die daarin met elkander willen samengaan, hebben te volbrengen (blz. 26). De practijk wijst uit, dat deze samenwerking zeer wel mogelijk is (blz. 25 v.). Ook brengen afzonderlijke organisaties het gevaar van verzuiling mee, waartegen het H.S. waarschuwt. Het spreekt van „dit steeds meer verzuilend land" (blz. 38) en noemt het gevaar niet denkbeeldig, dat op de duur ons volk vrijwel geheel uiteenvalt in een aantal gesloten groepen, die alleen in de top-organisaties nog voeling met elkander houden, maar overigens weinig gemeenschap meer met elkaar houden, zoals in vele gevallen reeds een feit is" (blz. 29, vgl. blz. 5). Een merkwaardige consequentie hiervan is nog, „dat reeds nu in de practijk, deze groeperingen het zo dikwijls in één opzicht met elkander eens zijn, dat de overheid zich door het beginsel van de strikte neutraliteit dient te laten leiden" (blz. 29).

Dat neemt niet weg, dat het H.S. niet meent, dat de beslissingen louter op zakelijke gronden genomen worden. Het erkent ten volle, dat het geloof hierbij van beslissende betekenis is. Dit blijkt herhaaldelijk. „God dienen in het staatkundig leven wil dan ook zeggen: zijn wil zoeken te vervullen in de arbeid en het offer ten bate van de kansen van het mens-zijn naar Gods bedoeling op aarde" (blz. 16). „Ook is de mogelijkheid denkbaar, dat de Kerk naar het gevoelen van haar ambtelijke vergaderingen overtuigd is, dat in één of meer partijen voor de gehoorzaamheid aan het gebod Gods geen plaats is" (blz. 22). „Daarmee is niet gezegd, dat de partijpolitiek geen verband zou houden met geestelijke beslissingen. De leefbaarheid van dat bestaan wordt bedreigd, wanneer haar bron en maatstaf, de geopenbaarde wil van God, wordt miskend of in haar geldigheid wordt beperkt tot een deel van het volk" (blz. 23). Het blijft immers waar, dat „voor de christen alle gebieden van de samenleving

onder de geboden en de beloften Gods zijn begrepen" (blz. 27). Neutralisme wijst het H.S. ten enenmale af, zodat de Kerk ook kritiek zal moeten durven uiten (blz. 21).

De gedeelten uit het H.S. die handelen over of in verband staan met de christelijke organisaties hebben de meeste aandacht getrokken. Dat de bedoeling er van steeds juist verstaan is, kan men moeilijk volhouden. Zij raken in ons vaderlandse openbare leven dan ook gevoelige punten. Wie echter zo onbevooroordeeld mogelijk tracht te lezen en verder iets weet van de practijk van ons openbare leven, zal de bedoelde passages niet zonder vreugde en instemming kunnen lezen, ook al heeft hij zijn bedenkingen. Het is van grote betekenis, dat de Hervormde Kerk stelling neemt tegen de voortvretende verzuiling van ons volksleven, waar velen over klagen, maar weinigen iets tegen doen. Wat gezegd wordt over de antithese in de practijk klopt met de practijk. Bij de Christenen bemerkt men vaak weinig van echt Christelijk leven, terwijl de niet-Christenen meermalen een grote ijver vertonen in de strijd tegen allerlei verkeerdheden en voor het beter bewoonbaar maken der aarde. Wel zal men daarbij het gevaar moeten vermijden, een omgekeerde antithese te stellen en de niet-Christenen romantiseren en de Christenen denigreren. Dat samenwerking tussen Christenen en niet-Christenen mogelijk is, bewijst de practijk van ons politiek en maatschappelijk leven. Er zijn partijen en organisaties, waarbinnen een vruchtbare samenwerking mogelijk blijkt, terwijl op allerlei gebied christelijke en niet-christelijke partijen, organisaties en personen samenwerken, waardoor ons volksleven toch nog iets van een eenheid vertoont.

Belangrijker is echter het principiële gezichtspunt. Het H.S. stelt, dat samenwerking tussen Christenen en niet-Christenen aan de gemeenschappelijke taak, die het openbare leven nu eenmaal oplegt, de normale toestand is en de afzonderlijke organisatie van Christenen een uitzondering behoort te zijn. Het erkent, dat deze uitzondering nodig kan zijn. Het kan noodzakelijk zijn, dat het anders-zijn van de Christen leidt tot een aparte organisatie. Regel behoort echter de samenwerking te zijn. Men kan op dit punt met het H.S. van mening verschillen, maar zal dan zijn mening deugdelijk moeten staven. In geen geval mag men er van uitgaan, dat de afzonderlijke organisatie vanzelf spreekt. Dit deden degenen, die het H.S. er van beschuldigden, de christelijke organisaties te willen opheffen of zelfs voor de politieke doorbraak te pleiten. Wanneer uit dergelijke verwijten al geen

ordinaire boosaardigheid spreekt, dan steekt er achter het onvermogen, zich in te denken, dat het H.S. van een tegenovergesteld standpunt uitgaat, dan men zelf innam. Dat de christelijke organisaties vaak een bewarende functie hebben gehad en nog hebben, raakt het beginsel niet. Bovendien moet men dan ook de schade in rekening brengen, die zij hebben veroorzaakt, maar die niet gemakkelijk te schatten is.

Toch rijzen er ook op dit punt van het H.S. bedenkingen. Enerzijds wordt gezegd, dat de Christen zich bij zijn keuze laat bepalen door gehoorzaamheid aan Gods Woord, maar andererzijds, dat de beslissingen, waar het over gaat, meermalen van louter zakelijke aard zijn en dus ook berusten op louter zakelijke overwegingen, zodat Christenen en niet-Christenen het eens kunnen zijn. De practijk bewijst, dat dit laatste inderdaad mogelijk is, maar nu rijst de vraag, *hoe* het mogelijk is. Zijn de beslissingen louter van zakelijke aard? Wat is dan echter het verband met Gods Woord? Wanneer men ziet, hoeveel schakels er volgens het H.S. liggen tussen Gods Woord en de concrete beslissing, dan moet men wel tot de conclusie komen, dat de verbindingslijn uitermate dun is. Ik vraag mij af, of men hier toch niet iets van beginselen moet tussenschakelen, zoals boven reeds werd betoogd. Daarnaast vraag ik mij af, of de beslissingen wel zo zakelijk zijn, als het H.S. het wil doen geloven en of er niet bepaalde overtuigingen aan ten grondslag liggen, die algemeengoed zijn in onze Westerse wereld, zo zeer, dat zij vanzelf spreken en daarom niet meer bewust zijn. Men denke b.v. aan het beginsel der sociale gerechtigheid. Men kan dit geestelijk bezit verklaren uit de algemene genade, men kan ook menen, dat het een overblijfsel vormt van de beïnvloeding door het Christendom. Empirisch is moeilijk uit te maken, of men voor het een of voor het ander moet kiezen; de overtuiging, wil men het geloof, zal de doorslag geven, maar dat hier een probleem ligt, valt moeilijk te ontkennen. – Op zichzelf doet de nadruk op zakelijkheid en de waarschuwing tegen utopisme (blz. 38) weldadig aan.

7. Het laatste probleem, dat nog kort besproken moet worden, is dat van *de Kerk en de macht*. De Kerk wil en moet invloed uitoefenen, maar zij mag, aldus het H.S., daarbij louter op de macht van de Heilige Geest vertrouwen en niet op aardse macht, die zij ook zelf niet begeert te verwerven (blz. 17). Dat de Kerk geen macht mag uitoefenen over haar leden, is reeds gebleken. Zij mag het echter ook

niet doen naar buiten, in het openbare leven. Daarom verwerpt het H.S. „de *kerkstaat*, d.w.z. die vorm van samenleving waarin de Kerk zich met geweld aan de mensen en verhoudingen oplegt en de overheid als haar werktuig hanteert". „Evenzeer verwerpen wij de *staatskerk*, d.w.z. die vorm van samenleving, waarin de Kerk zich tot een werktuig der staatsbelangen laat maken, in ruil voor aardse macht en voordeel" (blz. 17). Daarom komt het H.S. ook op voor de verdraagzaamheid (blz. 18), welke gedachte het ook nog enigszins concreet uitwerkt, b.v. ten opzichte van de Humanisten (blz. 20 v.). De Kerk staat dus „te midden der politieke machten weerloos..., als hun lotgenoot, ja als hun slachtoffer" (blz. 19). Toch: „Als weerloze is ze nochtans weerbaar", uit kracht van het Koninkrijk (blz. 18).

Het kan niet anders, of dergelijke uitspraken moeten bevrijdend werken in de Kerk en het volksleven. Dat hiermee echter het laatste woord gezegd is over de verhouding van Kerk en Staat, zal niemand beweren. Hetzelfde geldt van het probleem van de macht. Het H.S. wekt de schijn, aardse macht bedenkelijk te vinden, al erkent zij elders het betrekkelijk recht er van, b.v. wanneer het de vorming van politieke partijen betreft. Het had met deze laatste kant van de macht m.i. iets meer ernst moeten maken. Er zijn nu eenmaal machtsposities niet alleen, waartoe de Kerk trouwens zelf ook behoort, maar zij hebben in dit aardse leven ook hun betekenis. Niet de macht op zichzelf is slecht, maar de wijze, waarop zij tot stand komt, de middelen, waarvan zij zich bedient, de doeleinden, welke men met haar wil bereiken, kunnen dat zijn. Dat macht een gevaarlijke zaak is, wordt grif toegegeven, maar noodzakelijk blijft zij wel.

Ik gaf de hoofdzaken van het H.S. weer, voorzover deze van belang waren, de achtergronden te belichten, trachtte deze laatste aan te geven, maar uitte ook bedenkingen. Dit laatste deed ik, niet om critiek uit te oefenen op dit belangrijke stuk, maar om te stimuleren tot verdere doordenking en gemeenschappelijke bespreking van de problemen, die het H.S. aan de orde stelt of onderstelt. Het is in de eerste plaats een pastoraal stuk, maar het berust op bepaalde theologische onderstellingen. Het heeft zijn betekenis, deze laatste in het licht te stellen, opdat de theologische bezinning in verband met de zeer actuele problemen, die het H.S. aan de orde stelt, voortgang hebbe.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

F. C. Kamma, *De messiaanse koreri-bewegingen in het Biaks-Noemfoors cultuurgebied.* J. N. Voorhoeve, Den Haag 1955. f 12,75.

In deze studie behandelt de auteur, die het noordwestelijk deel van Nieuw-Guinea uit eigen aanschouwing goed kent, een der meest actuele aspecten van de religies der schriftloze volken. Het is bekend dat er in deze wereld van tijd tot tijd opwekkingsbewegingen voorkomen, profetisch en ekstatisch van karakter, gedragen door messiaanse verwachtingen en bezield door de hoop op het aanbreken van een eschatologische heilstijd. Het contact met de europese beschaving heeft het optreden van zulke bewegingen, die vaak ook een min of meer duidelijk anti-westers karakter dragen, gestimuleerd. In Melanesië hebben vooral de gebeurtenissen van de tweede wereldoorlog tot een groot aantal van zulke bewegingen geleid die men wel samenvat onder de naam „cargo-cults" op grond van de verwachting dat in de messiaanse heilstijd de europese rijkdommen met scheepsladingen vol hun dorpen zullen binnenstromen. Dr Kamma waarschuwt echter voor een te simplistische opvatting van deze bewegingen en wil in elk geval vier verschillende categorieën daarin onderscheiden (p. 5–6). Een vergelijkende studie is echter niet zijn doel. Hij wil de Biakse Koréri-bewegingen zien in het kader van de eigen culturele achtergrond en ze daaruit ook verklaren. Na een inleidend hoofdstuk behandelt hij in de hoofdstukken II–VI de mythische en cultische gegevens die bij de latere bewegingen een rol spelen. In hoofdstuk VII–IX behandelt hij de geschiedenis ervan vanaf 1855 tot op heden. Een slotbeschouwing met samenvatting en conclusies besluit dit bijzonder waardevolle boek. De betekenis van deze studie ligt natuurlijk in de eerste plaats in het belangrijke materiaal, maar zonder dat de schrijver daarop uitvoerig ingaat levert hij tevens een zeer te waarderen bijdrage tot het begrip van deze bewegingen in het algemeen. Terecht is hij van mening dat spectaculaire uiterlijkheden wel eens de blik op het wezenlijke hebben belemmerd. Misschien zullen er lezers zijn die het doornemen van deze dissertatie zwaar werk zullen vinden, de rec. heeft zelden een roman gelezen even boeiend als dit proefschrift. T. P. van Baaren

R. Karsten, *The religion of the Samek.* E. J. Brill, Leiden, 1955. f 14,00.

De Lappen, het laatste primitieve volk binnen de grenzen van Europa, kunnen zeker zijn van een grote belangstelling. Het boek van de bekende finse ethnoloog Karsten is om meer dan één reden een welkome aanwinst voor de godsdiensthistorische litteratuur. Het aantal specialistische onderzoekingen groeit jaar na jaar tot een steeds onoverzichtelijker massa aan. Om zich buiten het kleine gebied van specialistische kennis het

noodzakelijke algemene overzicht te verwerven is er grote behoefte aan monografische behandeling van niet al te kleine, welomschreven onderwerpen. Dit boek vervult deze dienst voor de religie der Lappen. Hierbij komt in dit geval dat de litteratuur over dit volk grotendeels in de skandinavische talen en in het Fins en Russisch is geschreven, zodat het reeds op zichzelf van belang is deze kennis in een algemeen bekende taal door te geven. De schrijver behandelt eerst de verering van de seïdi of seidr, door hem beschreven als ,,een vorm van primitief animisme of fetisjïsme", daarna de belangrijkste goden, het sjamanisme (dat een belangrijk onderdeel vormt van de religie der Lappen), de offers, de dodenverering en de berencultus. Het is een overzichtelijk boek dat zich in de uitstekende vertaling van Prof. Rose vlot laat lezen. Ten aanzien van de theoretische grondslagen is er soms reden om met de auteur van mening te verschillen, maar het onderscheid tussen feiten en interpretatie is in de regel duidelijk aangegeven, zodat dit geen aanleiding tot misverstand behoeft te geven.

T. v. B.

A. Parrot, *De zondvloed en de ark van Noach.*
A. Parrot, *De toren van Babel.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1955, prijs per deeltje f 3,90, bij intekening f 3,50.

Bij de bespreking van het inleidende deeltje hebben wij onze waardering voor deze uitgave al uitgesproken. In de beide voor ons liggende boekjes behandelt de auteur deskundig, beknopt en duidelijk de zondvloed en de toren van Babel. Hij behandelt eerst de gegevens uit de oudoosterse litteratuur en geeft daarbij in extenso een vertaling van alle belangrijke teksten. Verder behandelt hij kort de archaeologische gegevens. In het deeltje over de toren van Babel voegt hij ook nog een hoofdstukje toe over de weergave hiervan in de europese kunst. Beide werkjes besluit hij met een bespreking van het godsdienstig en theologisch aspect van het behandelde onderwerp. Zijn bezonnen en heldere overwegingen op deze punten geven aan deze serie een aparte waarde die verder gaat dan alleen het verstrekken van oriëntalistische informaties. De vertaling van de hand van de jeugdige oudtestamentica, Mej. A. G. van Daalen, verdient alle lof. T. v. B.

OUDE TESTAMENT

J. de Fraine S.J., *Rechters – Ruth,* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. De Boeken van het O.T. deel III, boek II. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik, 1956 (161 blz.).
A. van den Born, *Samuël,* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. De Boeken van het O.T. deel IV, boek I. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik, 1956 (230 blz.).

Het is een verblijdend verschijnsel, dat de Bijbel altijd weer tot nieuwe verklaringen blijft nopen, ook bij onze Roomse medechristenen. We hebben hier te doen met deugdelijk werk, waarbij de Hebreeuwse tekst grondig is bestudeerd en zo nodig gecorrigeerd en waarbij een zakelijke en

weloverwogen uitleg wordt gegeven. De behandelde bijbelboeken worden eerst voorafgegaan door een inleiding, waarbij verschillende kwesties onder het oog worden gezien. Zo stelt De Fr. sommige richters gelijktijdig om aan het chronologische bezwaar van het boek Richt. te ontkomen. Ik geloof, zeer terecht (blz. 10 v.). Hij meent ook – weer terecht – dat Richt. 1 parallel loopt met Joz. (17). Hij houdt het lied van Debora voor authentiek, ondanks het feit, dat Debora daarin wordt toegesproken en verwijst daarvoor naar Arabische liederen (40). Hij bestrijdt de astraal-mythologische opvatting van het verhaal over Simson (83). Minder goed kan ik me erin vinden, als hij de exodus onder Ramses II omstreeks 1290 vóór Chr. plaatst, zodat er voor de hele periode van de richters slechts 160 à 180 jaren overblijven. En dat ondanks Richt. 11:26, waar duidelijk van 300 jaar gesproken wordt. Ja maar, zegt De Fr., dat is een rond getal (78). Men kan echter moeilijk beweren, dat 300 een rond getal voor 160 is. Op blz. 21 is het niet duidelijk welke stad Tamar in Richt. 1:16 bedoeld is. Evenmin is de schr. duidelijk over het offer van Jefta (79). De geschiedenis van Simson wordt niet diep genoeg behandeld; er wordt niet duidelijk genoeg aangetoond, dat dit in zelfzucht doorgebrachte leven moest mislukken (83). Bij Richt. 16:23 v. verneem ik niets over de versbouw van die woorden der Filistijnen (101). De taal doet wat eigenaardig aan. Zo vindt men op blz. 33 „rechtstaan" voor: opstaan, op blz. 40 „onderlijnt" voor: nadruk leggen op, terwijl ik het familiare „je" in een bijbeltekst ongewenst acht (99).

In de inleiding op Ruth heeft De Fr. het over „critische auteurs". Hij meent toch niet, dat hij zelf niet critisch is? Daar is nu eenmaal geen andere wetenschappelijke beoefening van het O.T. dan de critische. Ik kan het er niet mee eens zijn, dat het doel van het boek Ruth zou wezen de pietas van God en mensen te tekenen (140). Ik geloof, dat die in de vermelding van het voorgeslacht van koning David gelegen is. Bij Ruth 4:6 (157) had duidelijker gezegd kunnen en moeten worden, dat de z.g. tweede losser weigert Ruth te huwen, niet omdat hij bezwaar heeft tegen een tweede vrouw, maar louter pecuniae causa: hij kan geen tweede vrouw betalen.

Het werk van Dr van den Born vertoont een soortgelijk karakter. Hij erkent, dat er in Sam. zelfstandige overleveringen verwerkt zijn; vandaar de doubletten. Hij maakt vaak gebruik van wel gefundeerde tekstcorrecties, zo o.a. in 1 Sam. 1:5 (blz. 17). Hij acht het onwaarschijnlijk, dat de beide zoons van Samuël in Berseba gestationeerd zouden zijn geweest. En zo is er meer te noemen, waaruit een frisse en bezonnen kijk op de gegeven bijbeltekst blijkt. De schr. is wat onzeker, waarom deze twee bijbelboeken Samuëls naam dragen (7). Ik zou zo zeggen: omdat Samuël in de aanvang van het werk ten tonele wordt gevoerd. Joodse geschiedwerken betitelen zich immers vaak naar het begin daarvan? De figuur van Eli komt niet goed uit de verf (19). Ik weet nog niet, of de auteur het lied van Hanna voor authentiek houdt of niet (21). De opvatting van 1 Sam. 2:13 lijkt me beslist onjuist. Daar gaat het niet over het recht, dat de priesters tegenover het volk mochten laten gelden, maar over het gedrag, dat zij zich wederrechtelijk aanmatigden. Ik zou dan ook met de

nieuwe vertaling liever schrijven: „zij rekenden niet met de HERE, noch met het recht der priesters tegenover het volk". Ook is het onjuist, als bij 1 Sam. 2:22 de gedachte aan rituele prostitutie wordt afgewezen (26). Is het juist, dat we in Zef. 1:9 met een ander gebruik van doen hebben dan in 1 Sam. 5:5? Jammer, dat de tekst van 1 Sam. 5:4 niet gecorrigeerd is. „Alleen Dagon stond er nog op" kan men toch niet schrijven, nadat Dagon al voorover gevallen is. Daar moet beslist iets anders gestaan hebben. Waarom heeft de schr. bij 1 Sam. 14:40–46 niet de tekst van de Septuaginta overgenomen, die veel duidelijker is dan de Hebreeuwse tekst? Is dat waar, dat David ook Elchanan geheten kan hebben? Zo is de discrepantie tussen 1 Sam. 17 en 2 Sam. 21:19 wat al te gemakkelijk weggewerkt. Is 't niet wat overdreven, als gezegd wordt, dat David zijn millioenen verslagen heeft (88)? Tienduizenden is al mooi genoeg. Bij het verhaal van de dodenbezweerster te Endor (1 Sam. 28) is de situatie, die hier van zo grote betekenis is, al te pover geschetst (123). We hebben hier met een geval van buikspreken in een z.g. dubbelgrot te doen. Jammer, dat de schr. in 2 Sam. 7 vs 13 misplaatst acht (158). Ik zou zeggen, dat is de spil, waarom de hele godsspraak zich beweegt. Het is wel traditioneel, maar daarom nog niet gemotiveerd, wanneer de volkstelling van 2 Sam. 24 aan hoogmoed en ijdelheid wordt toegeschreven (223). Men heeft daarbij te maken met het gevaarlijke karakter, dat volgens de Oosterse mens het tellen als zodanig had.

Deze opmerkingen willen alleen aantonen, met hoe grote belangstelling ik deze commentaren heb doorgenomen. Zij bieden waardevol materiaal voor de exegeet van deze bijbelboeken, al ware het te wensen, dat zij op onderscheidene plaatsen wat dieper groeven en ook wat meer de theologische waarde aan het licht brachten. A. H. EDELKOORT †

W. H. GISPEN, *De Boeken der Koningen*. Kampen, 1955, 174 blz. (Korte Verklaring der H. Schrift). Vierde deel, 2 Kon. 18–25.

In een brede, soms tè brede opzet is Prof. van Gelderen in de Korte Verklaring een werk begonnen over de boeken der Koningen. Twee delen zijn nog bij zijn leven verschenen; het derde deel werd persklaar gemaakt door Prof. Gispen; en zelf voegt deze er nu het vierde deel aan toe. De schr. zegt in het woord vooraf, dat hij niet gepoogd heeft te werk te gaan op de wijze, die eigen was aan Van Gelderen. Daar heeft hij wijs aan gedaan, want de schrijftrant van Van Gelderen hoort zo bij zijn hele persoon, dat elke imitatie mislukken moet. Toch is de uitwendige vorm nagenoeg gelijk gebleven, al is het woord „pericoop" vervallen boven de verschillende delen. Gelijk we dat van Prof. Gispen mochten verwachten, is de verklaring met grote zorgvuldigheid bewerkt; daarbij is een massa literatuur aangehaald zowel over Israël als over de gebieden daarbuiten. Daardoor is het boek waardevol geworden voor ieder, die met dit bijbelgedeelte van doen heeft. Wel krijg ik de indruk, dat er meer kwesties in dit bijbelstuk liggen dan die Gispen aanwijst; ja zelfs staan er aperte fouten in. Zo bijv., dat de koning van Babel Merodach Baladan de zoon van Baladan zou zijn geweest. Daarvan zegt de schr. alleen: „De naam

„Baladan" als naam van de vader van Merodach Baladan noemt deze zelf in de van hem gevonden inschriften niet" (blz. 93). Dat zal wel waar zijn, want we hebben hier met een besliste onjuistheid te doen. En zo is er meer. Maar dat doet niets af aan de belangrijkheid van deze commentaar en zijn bruikbaarheid voor de onderzoeker van de H. Schrift.

A. H. Edelkoort †

Wilh. Rudolph, *Chronikbücher.* Tübingen, 1955, XXVI, 339 S. (Handbuch zum Alten Testament, hersg. von Otto Eissfeldt, Erste Reihe, 21). Prijs geb. DM. 27,40.

Met de verschijning van deze commentaar op Kronieken is het bekende Handboek van O. Eissfeldt een belangrijk deel rijker geworden. De uitvoering is keurig en de inhoud is daarmee in overeenstemming. Het is ondoenlijk in deze recensie de hele commentaar op de voet te volgen, maar een peiling hier en daar noopt tot de erkenning, dat hier grondig en solide werk geleverd wordt. De schr. typeert de Kronieken zeer juist, als hij schrijft: „(Das chronistische Werk) will die Verwirklichung der Theokratie auf den Boden Israels" en „Das Leitmotiv des Chronisten (ist), dasz das wahre Israel nur in Juda und Jerusalem zu finden sei". Terecht ook ziet Rudolph in de Kroniekschrijver geen historicus, die precies wil beschrijven, hoe het geweest is, maar een prediker van de grote daden van zijn God. De auteur gaat gelukkig niet mee met hen, die aan het relaas van de Kroniekschrijver alle historische waarde ontzeggen, maar meent, dat onze kennis van de geschiedenis der Judese koningen daardoor aanzienlijk verrijkt wordt.

De commentaar zelf geeft een zelfstandige vertaling, zoals dat in het Handboek van Eissfeldt steeds gewoonte is; vervolgens krijgen we waardevolle tekstcritische aantekeningen en ten derde een doorlopende verklaring. Daarbij worden soms belangrijke excursen gegeven, zoals bij 1 Kron. 21 over de Satan. Alleen geloof ik niet, dat het zondige in de volkstelling van David hierin school, dat hij zich bewust werd van eigen machtsmiddelen, maar dat veeleer het tellen als zodanig zondig was, omdat men zich daarmee een recht toekende, dat alleen aan God toekwam. Wanneer het om de machtsmiddelen gegaan zou zijn, dan had een houwdegen als Joab er stellig zo'n bezwaar niet tegen gehad. Doch het zou al een wonder zijn, als er in zulk een omvangrijke commentaar niet iets was, waarbij men van mening met de verklaarder verschilde. En dat doet ook niets af van de waarde van het werk. Integendeel, ik zou ieder, die zich een bruikbare theologische boekerij wil vergaderen, willen aanraden: vergeet dan daarbij de commentaar van Rudolph op Kronieken niet.

A. H. Edelkoort †

Georg Fohrer, *Ezechiel*, Tübingen, 1955, XXXV, 263 S. (Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, Erste Reihe, 13). Prijs: geb. DM 23,50.

Ook dit deel van het bekende handboek van Eissfeldt kan ik onvoorwaardelijk aanbevelen. Op goede, bijbelse gronden verwerpt Fohrer alle

nieuwe theorieën, die de profeet Ezechiël in een andere tijd en op een andere plaats willen laten optreden dan in de Bijbel te vinden is. Hij zegt zelf, dat hij tegenover verscheidene dubieuze hypothesen het traditionele standpunt verdedigt. Maar dat doet hij niet uit conservatisme, maar enkel en alleen, omdat de kritische methode hem daartoe dwingt. Daarvan geeft hij in een voortreffelijke inleiding breedvoerig rekenschap. De schr. houdt eraan vast, dat Ezechiël in de vroeg-exilische tijd gewerkt heeft en onder de gedeporteerden van 597 (hij schrijft altijd 598) vóór Chr. geleefd heeft. In 593 vóór Chr. werd hij tot profeet geroepen. Dat soms over Jeruzalem in duidelijke termen gesproken wordt, verklaart de schr., terecht, uit Ezechiëls herinnering uit de tijd vóór 597, toen hij in die stad nog woonde. Van een tweeërlei werkzaamheid, deels in Jeruzalem en deels in Babel, wil Fohrer niets weten; maar nog minder van een werkzaamheid uitsluitend in Jeruzalem. Hij wijst er ook op, dat Ezechiëls profetie, zoals die vervat is in H. 1–24 louter onheilsprediking geeft, waarmee aan de ballingen alle ijdele verwachting ontnomen werd. Na de val van Jeruzalem verandert de werkzaamheid van de profeet en wordt hij uitsluitend heilsprediker. Jammer, dat de schr. dit schema onheil-heil kenmerkend acht voor de apocalyptiek, want het was evenzeer typerend voor de profetische prediking.

Na deze inleiding volgt een nauwgezet bewerkte commentaar, waarbij de auteur zich telkens goed voor de geest stelt, dat de profeet niet tegen inwoners van Jeruzalem spreekt, maar tegen de gedeporteerden. Als het gedeelte komt (H. 40vv.), waarin Ezechiël zijn nieuwe tempel tekent, dan neemt K. Galling de taak van Fohrer over en geeft een minutieuze beschrijving daarvan, die duidelijk de ervaren archeoloog verraadt.

Al met al, het zou te wensen zijn, dat een commentaar als deze in geen theologische boekenkast zou ontbreken. A. H. Edelkoort †

Edmond Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*. Délachaux et Niestle, Neuchâtel, 1955 (287 p.). Prijs geb. Zw.fr. 15.

Het is immer een hachelijke onderneming om een theologie van het Oude Testament te schrijven. Men wordt dan immers gedwongen systeem te brengen in de veelvuldige rijkdom van dat O.T., hetwelk zelf in het geheel geen systeem vertoont. Daarbij bezwijkt men te gemakkelijk voor de verzoeking om heel die inhoud van het O.T. onder één noemer te brengen terwille van het beoogde systeem. Zo heeft J. Hänel het hele O.T. gebracht onder de noemer van de heiligheid, toen hij zijn boek uitgaf „Die Religion der Heiligkeit". Zo gebruikt W. Eichrodt een andere noemer, wanneer hij het hele O.T. tracht te vangen onder het begrip van het verbond. En Jacob verenigt het hele O.T. onder de Godskennis.

Dat blijkt reeds uit de opzet van zijn boek, maar daaruit blijkt tevens, dat ook Jacobs poging net zo goed als die andere, die daareven genoemd werden, niet gelukt is. Dat kon ook niet gelukken, want het O.T. is veel te rijk dan dat zijn ganse inhoud in één begrip zou zijn samen te vatten.

Het boek opent met een schets van de geschiedenis van dit theologische leervak (p. 10–21); daarna wordt de plaats bepaald temidden van de andere wetenschappen aangaande het O.T. (22–24) en voorts de plaats

onder de andere theologische vakken (25–26). Na deze inleiding zet het eigenlijke werk in met een hoofdstuk „Le Dieu vivant, centre de la révélation et de la foi" (28–32). Hoofdstuk II (33–50) bespreekt de namen voor God en Hoofdstuk III (51–53) de positie van Jahwe ten opzichte van de andere goden. Hoofdstuk IV handelt over engelen en daemonen (54–57). In Hoofdstuk V (58–68) worden „les manifestations de Dieu" beschreven. Dan volgt in H. VI „la sainteté de Dieu (69–74), in H. VII „la justice de Dieu" (75–81), in H. VIII „la fidélité de Dieu" (82–85), in H. IX „l'amour de Dieu" (86–90), in H. X „la colère de Dieu" (91–93), in H. XI „la sagesse de Dieu" (94–95). Het tot hiertoe gebodene laat zich onder het begrip van de Godskennis uitnemend samenvatten. Maar nu komt de moeilijkheid.

In het tweede deel van het boek zal het gaan over „l'action du Dieu de l'Ancien Testament". Eerst worden besproken „les moyens d'action de Dieu", nl. de geest, het woord (98–109). Daarna wordt gehandeld over „Dieu créateur du monde" (110–121). Ook dat laat zich nog onder de gestelde noemer brengen. Maar bezwaarlijker gaat dat met het volgende: „nature et destinée de l'homme" (122–147). Daarna gaat het weer over God, maar nu als beheerser van de geschiedenis (148–186), waarbij een overzicht gegeven wordt van de grote gebeurtenissen in Israëls bestaan, en een beschouwing over de verkiezing van Israël, alsmede over het verbond, ja zelfs over de zending van Israël onder de heidenwereld, waarna weer gehandeld wordt over het wonder. Het volgende Hoofdstuk draagt wel het opschrift „Dieu dans les institutions", maar het gaat daarin meer over de instellingen dan over God (187–223). Achtereenvolgens worden de koning, de profeet, de priester en de wijze getekend. Daarna beschrijft de auteur „les cadres fixes" (206–223), zoals de heilige plaats, de cultus en de wet.

Ten slotte komt een derde deel, dat tot titel draagt „contestation et triomphe final de l'oeuvre de Dieu". Dat het hier wringen gaat, merkt men direct aan het eerste Hoofdstuk „le péché et la redemption" (226–239), hetwelk moeilijk onder het hoofdbegrip van de Godskennis passen wil. Nog moeilijker gaat dat met het volgende „la mort et la vie future" (240–253). Het boek sluit dan met een derde Hoofdstuk over de voleindiging (254–275), waarin gehandeld wordt over het eschatologische drama en het messiaanse rijk.

De schr. zegt op p. 10, dat een O.T.-ische theologie zich niet mag persen in een modern schema, maar het is de vraag, of hij zijn theologie niet in een ander schema gewrongen heeft, dat niet minder knellend is. Zo wijs ik er alleen maar op, dat de *kabod* van Jahwe (p. 63) wordt gescheiden van zijn heiligheid (p. 69), waarvan deze toch de afstraling is.

Ondanks het aangewende schema wordt er in deze theologie van het O.T. veel voortreffelijks gezegd. Men merkt telkens weer, dat men met een geleerde te doen heeft, die zijn wetenschap onder de knie heeft en de problemen doorziet. Het is ondoenlijk alles op te noemen wat mooi en treffend is in dit boek. Een enkel voorbeeld moge genoeg wezen.

Op p. 11 zegt de schr. terecht, dat de historische critiek volstrekt niet belet het O.T. als een eenheid te zien en als een boek van God. Hij kiest

voor de betekenis van *'el* als de machtige (34) en acht de naam *'el 'eljôn* nog geen blijk van monotheïsme (35). Hij is ook van oordeel, dat de God der aartsvaders vereerd werd onder de benaming *'el šaddai* (36). Hij meent ook, dat de profeten de benaming *Jahwe sebaôth* van het aardse naar het hemelse plan hebben overgebracht (43). Gelukkig komt hij op voor de gedachte, dat Israël reeds in de vóór-monarchale periode God koning genoemd heeft (48). De schr. handhaaft beslist de identiteit van de religie der aartsvaders en die van Mozes (61). Ook brengt hij in zoverre een correctie aan op de ontdekking van N. Glueck met betrekking tot het begrip *chèsed*, dat hij beweert, dat de profeten dit begrip hebben verdiept tot liefde en genade (84). Terecht constateert J., dat het geloof aan Jahwe als schepper minder belangrijk was in Israël dan het geloof aan Jahwe als verlosser (110). Zeer juist is, dat hij de verhouding van vader tot kind en omgekeerd hoofdzakelijk ziet als een verhouding van gezag (164). Mooi is zijn uitspraak, dat een gebeurtenis een wonder wordt door de tijd, waarop deze plaats grijpt (182), alsook dat de wonderen in het O.T. een eschatologisch karakter dragen (183). Het is alleen maar met blijdschap te begroeten, dat de auteur de theorie van het troonsbestijgingsfeest afwijst (191). Ook, dat hij de sabbat niet uit de maanverering wil afleiden (215). Treffend is ook, dat vlgs. hem de cultus een eschatologisch perspectief heeft (217), wat des te meer doet betreuren, dat er niets gezegd wordt over het typerend onderscheid tussen de cultus der heidenen en die van Israël. De schr. ziet terecht in de ,,kennis van goed en kwaad'' in Gen. 2 een aanduiding van de totale, alomvattende kennis, die alleen aan God toekomt (229). Dankbaar ben ik, dat hij in de plaatsvervanging de grondidee vindt van het hele offerritueel (236), alsook, dat volgens hem de messiaanse verwachting teruggaat tot vóór het koningschap (263). Dit zijn slechts enkele grepen, die willen doen vermoeden met welk een rijk boek we hier van doen hebben, zodat we er alleen maar dankbaar voor kunnen zijn.

En toch zou ik nog dankbaarder zijn, als het boek nog iets rijker was, want er zijn themata, die in de nu gegeven behandeling niet tot hun recht komen. Zo wordt de aard en de strekking van de O.T.-ische geschiedschrijving nauwelijks aangeroerd, laat staan getekend (150); er wordt te weinig duidelijk gemaakt, dat de heidense geschiedschrijving was ad maiorem gloriam regis en de bijbelse ad maiorem gloriam Dei. Zo stelt ook de paragraaf over de verkiezing teleur: het blijkt niet duidelijk genoeg, dat de O.T.-ische verkiezing een bestemming is tot een taak (163–170). Bij de behandeling van de theodicee moest de vraag gesteld zijn geworden, waarom de theodicee in het O.T. zo grote plaats inneemt; dan zou gebleken zijn, dat dat een gevolg is van het diesseitige karakter van de religie van Israël. Het gedeelte over de koning (188–192) is al te kort en te onbevredigend. Van de figuur van de theocratische koning kan en moet veel meer gezegd worden. Bij de bespreking van de priester (199–203) wordt geen gewag gemaakt van de vraag naar de oorsprong van het priesterschap in Israël. We vernemen ook niets over het atomistisch karakter van het O.T.-ische zondebesef (228), hetwelk toch wel heel typerend is voor de O.T.-ische anthropologie. En zo is er meer te noemen.

Misschien kwam het door de toegemeten ruimte in de ,,manuels et précis de théologie'', waarin dit werk verscheen, dat de schr. hier en daar erg kort moest zijn, stellig korter dan hij zelf wel wilde.

Ten slotte wil ik nog enige passages vermelden, waar ik met de schr. van mening moet verschillen, al doet dat niets af aan de waarde van dit boek.

Ik zeg liever niet, dat er in het O.T. mythen voorkomen (23), en dat de naam Jahwe durée en présence aanduidt. Indien ik kiezen moet, dan kies ik van deze twee liever alleen het laatste, daar volgens de lering van M. Buber in het O.T.-isch spraakgebruik alle esse een adesse is (41). Ook is het zeer de vraag, of de eschatologie van Israël zich laat afleiden van de naam Jahwe, zoals destijds Bleeker beweerde en nu weer Jacob wil beweren (42). Dat de mal'ak Jahwe niet geïdentificeerd zou mogen worden met Jahwe zelf, lijkt me een stelling, die door de O.T.-ische gegevens niet bevestigd wordt; het lijkt me eerder juist om te zeggen, dat deze mal'ak Jahwe de zichtbare verschijning van Jahwe zelf was (61). Het is een geheel nieuwe gedachte, dat het beeld Gods bij de mens daarin zou bestaan, dat hij God op aarde vertegenwoordigt (138), maar of deze idee ook navolging zal vinden, dient nog te worden afgewacht. Het is hier de plaats niet om de kwestie van de exodus in den brede te gaan bespreken, maar ik mag het wel betreuren, dat de schr. zich een aanhanger toont van de zgn. theorie van het dubbele Israël, volgens welke slechts enkele stammen in Egypte zijn geweest, die later hun belevenis op het hele volk zouden hebben overgedragen (151). Op p. 164 wekt de auteur de schijn, alsof het huwelijk in Israël een koophuwelijk was, wat het zeer zeker niet was, ook al werd er een mohar betaald aan de vader van de bruid; deze diende slechts als een bekrachtiging van de overeenkomst. Is het juist, dat de engelen onttroonde goden zijn (178)?

Ik vraag me ook af, of de schr. de klassieke profeten niet al te gemakkelijk uit de gilde-profeten laat voortkomen (193); naar mijn mening zijn dat tweede soorten van ,,profeten'', die wezenlijk verschillen en die niet uit elkander zijn voortgekomen. Gaarne had ik iets vernomen over de poging van Israël om de feesten, die oorspronkelijk met de loop van het landbouwjaar samenhingen, te historiseren om te zien, hoe die poging ondernomen werd en in hoeverre die geslaagd is (216). Ook had erop gewezen mogen worden, dat Israël geen treurfeesten in zijn wettige religie heeft opgenomen, een bewijs, dat zijn godsdienst geen vegetatiecultus is geweest.

Dit zijn enige opmerkingen, die willen bewijzen, dat ik het boek van Jacob met aandacht heb gelezen. Het boek is het ook ten volle waard, want het neemt naast de andere literatuur over deze materie een waardige plaats in.

A. H. Edelkoort †

KERKGESCHIEDENIS

S. C. Carpenter, *The Church in England (597–1688)*, John Murray, London 1954, 516 p., 40 sh.

Ziehier een beknopte kerkgeschiedenis van Engeland, die nochtans veel stof biedt en de lezer allerminst in de mist van algemeenheden laat staan. De compacte schrijftrant toont aan hoe uitstekend de schrijver op de hoogte is, maar de levendigheid van zijn relaas lijdt er niet onder. Tal van détails aangaande personen en locale gebeurtenissen illustreren het betoog. De studie steunt op contemporaine bronnen, waaruit vele citaten op kundige wijze in de tekst zijn ingeweven. Fraai zijn de karakteristieken van personen en hun werk, b.v. van Laud (368 ff.).

De schrijver verbergt nergens zijn Anglicaanse opvattingen, maar hij spaart zijn eigen kerk geen critiek en tracht fair te zijn tegenover Rome en de Nonconformisten. Ten aanzien van de contra-reformatie gaat hij zelfs zo ver dat hij haar een ,,noble proces'' van hervorming noemt, waardoor van toen af aan ,,the papacy was a christian institution'' (253). Over de Edwardiaanse periode spreekt hij, dunkt mij, wat al te somber. Zonder dat men de profiteurs en de door hen veroorzaakte wantoestanden behoeft te verontschuldigen, mag men toch niet zeggen dat een verlenging van Edwards régime een nog groter ramp zou hebben betekend dan dat van Maria de Katholieke.

Nog enkele opmerkingen: Bonifacius' dood wordt ten onrechte nog in 755 gesteld (23). Hand.19:2 heeft geen betrekking op de Holy Communion, maar op de Heilige Geest (266). De toelating van de vreemdelingengemeenten geschiedde niet uitsluitend ter bestrijding van het Anabaptisme, maar ook uit Edwards sympathie voor het gereformeerd protestantisme (271).

Het is te hopen dat de schrijver ook het in uitzicht gestelde tweede deel over de Engelse kerkgeschiedenis na 1688 zal gereed maken. Want zijn boek is deskundig, zakelijk, persoonlijk en overzichtelijk geschreven en dat is een gelukkige combinatie. W. F. Dankbaar

Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A: *Römisch-katholische Quellen*. Heft 1, *Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition* (Hans Grasz), 64 S. Heft 2, *Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade* (W. Joest), 55 S. Heft 3, *Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl* (L. Fendt), 64 S. Heft 4, *Die katholische Staatslehre* (K. D. Schmidt), 95 S., Heft 5, *Die katholische Lehre von der Kirche* (K. G. Steck), 96 S. – Heliand-Verlag, Lüneburg 1954–1955, prijs 2.20–3.60 D.M. per deeltje, bij intekening op de serie 15 % reductie. Band afzonderlijk verkrijgbaar.

De ,,Evangelische Bund'' in Duitsland heeft door middel van zijn ,,Konfessionskundiche Institut'', onder leiding van Prof. D. Kurt Dietrich Schmidt en Pfr. Wolfgang Sucker, een gelukkig initiatief genomen door een serie bronnenverzamelingen aangaande de voornaamste leer-

stukken van verschillende kerken uit te geven. Tot dusver zijn een aantal deeltjes betreffende het rooms-katholicisme gereed gekomen. Men vindt hier uitspraken van kerkvaders, kerkleraars, concilies en pausen, alsook van sommige vooraanstaande r.k. theologen als Moehler, Newman en Scheeben, overzichtelijk gerangschikt bijeen. Ze zijn wel is waar alleen in duitse vertaling gegeven, terwijl met name voor officiële uitspraken de oorspronkelijke bewoordingen dikwijls van groot belang zijn (daarvoor kan men dan doorgaans terecht in Denzingers „Enchiridion" of Mirbts „Quellen zur Geschichte des Papsttums"), maar daar staat tegenover, dat er tal van aantekeningen aan toegevoegd zijn van historische en bibliographische aard. Voor allen die het rooms-katholicisme willen bestuderen is deze uitgave bijzonder aan te bevelen. De deeltjes zijn bovendien niet duur. Er staan nog deeltjes op stapel betreffende de r.k. leer van de kennis Gods, de verhouding der confessies, de ethiek, het huwelijk, de lekenarbeid, de doop en de boete. Verder bestaan er plannen om bij voldoende belangstelling ook dergelijke series van de protestantse, de anglicaanse en de orthodoxe kerken uit te geven. Wij kunnen iedere theoloog aanraden op deze deskundig bewerkte serie in te tekenen. Men voorziet zich van historische gegevens uit de eerste hand uit het hele gebied der kerk- en dogmengeschiedenis en maakt het tevens mogelijk dat de series compleet zullen worden. W. F. D.

R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Oliver and Boyd, Edinburgh-London 1953, 253 p., 18/–.

De schr. heeft zich beperkt tot een nauwkeurige weergave van hetgeen Calvijn over het Woord en de Sacramenten leert. Daartoe heeft hij zijn stof goed ingedeeld en in zijn refererende uiteenzetting een menigte van Calvijn-citaten ingevlochten op een wijze die van een grote belezenheid en helder inzicht getuigt. Persoonlijk geef ik er de voorkeur aan, dat een schrijver ook critisch positie kiest, maar wanneer dat ten koste zou gaan van een eerlijk relaas van hetgeen Calvijn zelf leert, dan is de onderhavige methode toch verkieselijker. Een groter bezwaar is, dat aan de dogmenhistorische plaats van Calvijns theologie te weinig aandacht is besteed (zijn verhouding tot de kerkvaders) en dat men ook niet altijd bemerkt tegen welke fronten hij zich richt (de Scholastieken en de Luthersen worden af en toe genoemd, maar de Anabaptisten en de Zwinglianen nergens). Deze confrontatie is juist van belang om allerlei begrippen beter te leren verstaan en ook om uitspraken van de hervormer, die aanvankelijk moeilijk met elkander in overeenstemming zijn te brengen, in het rechte licht te zien. De bediening van het sacrament komt te weinig tot haar recht en de liturgie wordt al te summier behandeld. Toch blijkt de schr. Calvijn op de essentiële punten zeer goed te hebben verstaan, b.v. als hij spreekt over Christus' tegenwoordigheid in het sacrament en tevens op het eschatologisch uitzicht het volle licht doet vallen. W. F. D.

A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie.* Theologische Bücherei, Band 4. Chr. Kaiser Verlag, München 1955, 106 S., Kart. D.M. 4,80.

Dit geschrift is een herdruk van een studie, die reeds in 1936 verschenen was. De schrijver geeft een overzicht van de ontwikkeling van het christologisch dogma van de na-apostolische tijd tot Chalcedon en bestrijdt de welbekende these van de school van Ritschl dat het dogma berust op een hellenistische theorie, waardoor de ethische categorieën van zonde en verzoening verdwijnen achter de physische categorieën van dood en vergoddelijkt leven. Bepaaldelijk bij Irenaeus en Athanasius toont hij overtuigend aan dat de termen zonde, schuld en verzoening wel op de achtergrond staan, doch dat wat de Ritschlianen ,,physisch" noemden juist de diepte der zonde en het alomvattende der redding aanduidt, zodat de ethische categorieën niet zijn geëlimineerd, doch daarin veeleer zijn opgenomen. Daarom is ook het dogma van de godheid van de Zoon van het soteriologisch belang uit te verstaan. Het is jammer, dat de schrijver bij deze tweede druk geen gelegenheid heeft gehad ook zijn standpunt tegenover de theorie van Martin Werner te verwerken. Wie van het uitnemend belang der oudkerkelijke theologie en dogmenvorming, die ook voor de hedendaagse theologische probleemstelling nog steeds onontbeerlijk is, doordrongen wil worden, vindt in Gilg een goede leidsman.

W. F. D.

W. E. van Wijk, *Onze kalender,* Wereldbibliotheek, Amsterdam-Antwerpen 1955, 165 blz.

De auteur, privaat-docent in de tijdrekenkunde aan de Leidse Universiteit, biedt in dit boekje een algemeen begrijpelijke inleiding tot deze ingewikkelde materie, van de vroegste tijden tot heden. Hij behandelt de maan- en zonnekalenders der Moslims, Babyloniërs, Joden, Egyptenaren, Grieken en Romeinen en geeft vervolgens een overzicht van de christelijke paaskringen en de tijdrekeningen van Dionysius Exiguus en Gregorius XIII. Voor hen, die bij hun historische studiën met tijdrekenkundige vragen in aanraking komen, biedt dit boekje een practisch hulpmiddel.

W. F. D.

Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, VII, 1955. Uitg. van de St. Pietersabdij te Steenbrugge. Brugge, Karel Beyaert; 's-Gravenhage, M. Nijhoff. 408 blz.

Deze bundel studiën op het gebied van kerkgeschiedenis en liturgie bevat o.m. de volgende bijdragen: R. Braun, Note sur Tert., De cultu fem. II, 6, 4. S. Cavallin, Le poète Domnulus. E. Dekkers, La messe du soir à la fin de l'antiquité et au moyen-age. J. Noterdaeme, Studiën over de vroegste kerkgesch. van Brugge, II. J. Leclercq, Sermon sur la Divisio Apostolorum attribuable à Gottschalk de Limbourg. M. P. Cunningham, The Newberry Library Homiliarium (IX saec.). W. F. D.

D. KALMIJN, *Abraham Capadose* (Avec résumé en français). 1955, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 384 blz., f 14,50

De auteur verdient onze bewondering, dat hij aan de weinig aantrekkelijke figuur van Capadose begonnen is en dat hij de volharding heeft opgebracht om zijn studie tot een goed einde te brengen. Hij heeft er de doctorsgraad mee behaald aan de Rijks-universiteit te Utrecht. De lof, een minutieus historicus te zijn, komt Dr Kalmijn volop toe. Geen enkele bron, die ook maar enigszins licht zou kunnen werpen op zijn hoofdfiguur, heeft hij verzuimd te raadplegen. Capadose komt op deze manier, omringd door zijn tijdgenoten, voor ons te staan. Eigenlijk is dat woord „omringd" te mooi. Want hij heeft altijd een afzonderlijke positie ingenomen. Die apartheid kwam – zo wordt ons uit dit boek duidelijk – voornamelijk uit zijn karakter voort. Al lezende vroeg ik mij af: had deze man niet de geestelijke leider van een aanzienlijke groep kunnen worden? Hij droeg elementen in zich, die dat zeker mogelijk gemaakt hadden en z'n stijl is er demagogisch genoeg voor. Toch bleef hij alleen staan. Zeer waarschijnlijk omdat telkens weer „zijn hand tegen allen" was. Voortdurend deelt hij nijdige klappen om zich heen uit. „Hij gebruikte zijn critische geest steeds agressief... meer in het spitsvondige en oppositionele dan openlijk dominerend en leiding gevend" (blz. 365). Hij is tegen de „koepok-inenting" en tegen de stoomboot. Tegen de ethische theologie, maar ook tegen de confessionele vereniging. Tegen de Groningers, maar ook tegen de Afscheiding. Op 't punt van de heiliging bestrijdt hij Kohlbrügge, maar hij is het ook niet eens met Da Costa.

Dr Kalmijn laat ons dit rustig en secuur gedocumenteerd zien. Hij verheerlijkt zijn hoofdpersoon niet. Hij laat wel telkens zien, dat dit bij Capadose geen negativisme zonder meer is, maar voortkomt uit zijn vaste geloofsovertuiging.

Het boek is wel rijkelijk uitvoerig geworden en gaat soms te veel op kleinigheden in. Die zijn op zichzelf interessant genoeg, maar 't is de vraag, of een, toch niet zo heel belangrijke, figuur als Capadose op zo'n omvangrijke biografie recht heeft. Minder citaten en meer eigen formulering zou het geheel zeker ten goede zijn gekomen. Bij de beschrijving van Capadose's staatkundige gedachten zou het b.v. beter geweest zijn, niet de hele gedachtengang van diens geschrift „Despotismus" op de voet te volgen. Daardoor schuift er nl. weer een heel stuk dogmatiek in deze politieke beschouwingen. Ook komen we wel eens flarden van eenzelfde citaat tegen.

Met bijzondere aandacht las ik het hoofdstuk over Capadose's houding tegenover de kerk. Die houding is ten slotte wel zeer teleurstellend. Nadat hij jarenlang meegedaan had – zij het soms op een wat eigenaardige, om niet te zeggen: eigengereide, wijze, – in de strijd voor kerkherstel, eindigde hij ermee, de hele Hervormde kerk voor een „ellendige boedel" te verklaren en zich van iedere kerkformatie verre te houden. En dat, terwijl kerkorde en belijdenis voor hem toch allerminst onverschillige zaken waren! Hier is toch een grote mate van theologische onklaarheid bij deze „lekentheoloog" (blz. 285).

In z'n persoonlijke „slotbeschouwing" had de schrijver dit m.i. nog wel wat concreter kunnen zeggen. Die slotbeschouwing is trouwens, in verhouding tot de lengte van het boek, wel wat erg kort. Graag had ik daarin b.v. iets gevonden over Capadose als type van een vroomheid, die in ons land in verschillende nuancering telkens gevonden wordt. 'k Denk b.v. aan de kringen rondom Hermann Zaiss en Billy Graham.

Maar de waardering wint het ruimschoots van de kritiek. We zijn de schrijver dankbaar voor het vele werk, dat hij gedaan heeft. De geestelijke nalatenschap van het Réveil is er belangrijk genoeg voor.

G. PH. SCHEERS

DOGMATIEK

OTTO WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*. Erster Band 1955. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen-Moers.

De Göttingse hoogleraar voor Dogmatiek heeft een groot werk ondernomen, waarvan de eerste band is verschenen. Wat direct opvalt is de *uitwendige vorm;* is het dat de onbekende uitgever het er op gezet heeft uit te blinken en met één slag alle beroemde uitgevers te overtreffen? – ik weet het niet, maar papier en druk en bladspiegel zijn zo mooi als men alleen in bibliophieluitgaven van schone literatuur aantreft – en men is verrast te lezen: *printed in Holland*. Nu, prof. Weber is zelf ook op ons land en volk gesteld; hij komt uit het Wuppertal; en vanouds waren er tussen dit gebied en Nederland kerkelijke en culturele verbanden, uitwisseling van personen en geschriften, invloeden over en weer, een proces, dat een tijdlang nog zeer bevorderd is door Kohlbrugge en zijn opvolgers, die in *Elberfeld* werkten en vanuit Elberfeld een bepaald type van gereformeerd belijden en leven in het leven riepen tot in verre oorden, tot in Wenen, tot in Praag. Weber onderscheidt zich van de duitse collega's ook hierin dat hij *onze taal* kent en zich voortdurend op de hoogte stelt van wat hier in Nederland verschijnt op exegetisch, dogmatisch en vooral ook canonisch gebied. Aan onze nieuwe *kerkorde* wijdde hij verschillende beschouwingen, o.a. in het „Zeitschrift für Rechtswissenschaft". Dat hij oorspronkelijk en met grote ernst oudtestamenticus was, kan men (afgezien van zijn grote Bibelkunde des A.T.) duidelijk merken aan de aanvat van verschillende systematische problemen. Voegt men daarbij, dat hij de *Institutie van Calvijn* heeft vertaald, zo meesterlijk en meeslepend van „overzetting", grondtoon en doorvoering, dat we, ondanks de tekstgetrouwheid, het geheel ontvangen als een herschapen boek, dan is de figuur van de auteur nog iets meer omlijnd. En tenslotte herinneren we eraan, dat Weber na de oorlog, zich grote moeite gegeven heeft de dialectische theologie meer toegankelijk te maken voor de duitsers (aan wie vanaf II_2 de nieuwe delen van de *K.D.* uiteraard waren ontgaan, terwijl al de andere werken van Barth in de S.S.-staat verboden waren) en voor anderen, die niet in staat waren de volumineuze banden door te werken; de „*Einführung*" van Weber heeft ook te onzent reeds goede

diensten gedaan. Alles samengenomen laat zich ten naaste bijvoorstellen van welke aard Webers Dogmatiek zal zijn.

Alleen, *is* het een dogmatiek?, eigenlijk niet; is het dan een inleiding? ook niet; men zou kunnen spreken van ,,prolegomena'' (die immers in de moderne tijd steeds breder plegen opgezet te worden), maar Weber bedoelt de hele dogmatische stof te brengen, een volledig beeld van de loci te geven. Voor zover ik zie is dit type boek zonder voorganger of voorbeeld. Weber noemt het ,,Grundlagen der Dogmatik'' en hij bedoelt onder deze niet geheel heldere titel een leerboek te bouwen, dat de ,,*stof*'' van de dogmatiek brengt, de posities van confessie en patres en scholastici, weliswaar reeds kritisch geschift door de contemporaine verwerking van vele tijdgenoten, die zich op deze zaken hebben bezonnen. Dit wil zeggen: de auteur heeft voor docent en discipel een didactische voorlichting willen brengen; zeer veel tijd in college en dispuut gaat heen met een nader ordenen van de problemen, om te weten hoe ze oorspronkelijk en hoe ze nu liggen, wat in de bezinning der theologie zichzelf bewezen heeft een *constituens* te zijn, welke *controversen* stabiel en welke dynamisch mogen gezien worden. Op deze wijze wordt de leerling (en wie blijft hier niet leerling zijn leven lang?) in een gesprek gebracht ,,mit den Vätern und Brüdern''. Een bijzonder doelwit is daarbij duidelijk te maken, dat juist een werkelijk peilen van de oude thesen innerlijk vrij maakt tegenover komende problemen en eigenlijk *de* manier is, zich uit te rusten tot het rechte begrip van het waarlijk moderne denken. Ook dit is een visie die door Karl Barth in zijn hantering van de dogmengeschiedenis goeddeels is waargemaakt. Geen wonder, dat Weber dan ook onder dit gezichtspunt zegt: ,,Dasz ist für meine Arbeit keinem der theologischen Zeitgenossen so tief verpflichtet bin wie *Karl Barth*, das darf ich als bekannt voraussetzen, und es spricht sich auch in zahlreichen Bezugnahmen aus.'' Dat betekent niet dat Otto Weber een ,,barthiaan'' is, tenzij men een dergelijke aanduiding geheel parallel zou nemen met ,,kantiaan'' of ,,hegeliaan''. Overigens is de theologie nooit, zelfs niet in de methodiek, zo gefixeerd, dat de speelruimte van de school door de methodologie formeel geheel ommuurd zou zijn. Niet alleen is het een grondwet der theologie: *methodus est arbitiaria*, maar ook de consequentie binnen dit arbitiair gekozene is van een eigen aard, nl. voortdurend gestoord door het eigen leven en bewegen van het ,,object''. Het is een rare tijd: niemand wil ,,antipapist'' zijn, terwijl het toch een minimum van afwijzing bevat in de veel omvattende verwerping van Rome; het woord is gaan betekenen: hatelijk zich uitlatende of fanatiek-agerende tegenstander; en zo wil niemand ,,barthiaan'' heten, hoewel we het bijna allemaal zijn, omdat het woord is gaan betekenen: een bijzonder dociel napratende paladijn of palfrenier, meeloper en manusje-van-alles. Hoe het zij, in deze zin is Weber zeker geen barthiaan maar een zelfstandige denker en werker.

Het eerste kapittel handelt over: *Fragwürdigkeit und Notwendigkeit Christlicher Lehre.* Dit zijn zeer helder gestelde paragrafen over de vraag wat eigenlijk (naar algemene of bijzondere kriteria) ,,leer'' moet heten; daarin draait het tenslotte om de verhouding van ,,Verkündigung'' en „Selbstverständnis". Het tweede kapittel spreekt over de gegevens:

belijdenis, confessie, leerbeslissing, leerwèt, theologoumenon; over reproductieve en produktieve leer; over kritiek, interpretatie en dialectiek in de vrije beoefening van de dogmatiek-als-wetenschap; over de karakteristica der wetenschap; over de aard en de grenzen der systematiek, over ontologische en anthropologische ingang; over synthetische of analytische methode, over ,,Vielheit und Einheit des dogmatischen *Aussageganzen;* en tenslotte over de éénheid van dogmatiek en ethiek en over de afdoende grond van die eenheid.

Van pag. 88–184 volgt een *overzicht van de ontwikkeling* der dogmatiek van de Apologeten tot en met de Bultmann-schüler. Er zal vooral aan deze historische stof gedacht zijn, als in de voorrede van het boek gezegd wordt, dat het er om gaat het college te ontlasten van te veel stof, die bovendien niet onmiddellijk kan fungeren. Webers verbazende eruditie treedt hier duidelijk aan de dag; de noten met literatuuropgaven kenmerken zich door een multum non multa, door een bezonnen keuze van het allergewichtigste en soms onbekende (vaak in tijdschriften begravene). Het is méér dan verdienstelijk, het is veelszins meesterlijk; en toch bevredigt dit ,,theologiegeschichtlich'' gedeelte niet geheel; de grote gave tot klare typering en formulering is niet opgewassen tegen de complexe gegevens. Hoe het nu eigenlijk zit met de verbinding en het eigen accent van ,,Heidelberg'' en ,,*Herborn*'' in de zeventiende eeuw? waarom Chr. Wolf zulk een onevenredig brede invloed geoefend heeft ook in kerk en theologie? *hoe* de socinianen in de ,,neo-logie'' van de achttiende eeuw weer opleven? het komt ons niet helder voor ogen te staan. Ook zijn er stromingen o.i. al te kort behandeld, wat mij bijzonder opviel bij het zeer vluchtige aanduiden van de toch zo belangrijke speculatieve figuren in het zgn. rechts-hegelianisme. Wat de ,,Lutherrenaissance'' onder de leiding van Karl Holl inhield zal de lezer niet licht vatten, wat het eigene van Tillich zou kunnen zijn, laat zich nauwelijks vermoeden. Maar het is ook een onbegonnen werk, zelfs al is de geest nog zo spits en de pen nog zo wel versneden, in een bestek van honderd (zij het grote) pagina's een bééld te geven, een panorama, een pantomine, een filmisch verslagen optocht, waarin zelfs bij de close-up begin en eind van de stoet nog in de onmiddellijke herinnering zichtbaar zou blijven.

Weber komt *eerst goed op dreef* als hij tot de eigenlijke dogmatiek komt en m.i. op zijn best in die locus, waarbij het meest de ,,Grundlagen'' in het geding zijn, nl. de leer der Openbaring met al wat daarmee aan *kentheoretische* overwegingen noodzakelijk wordt binnengehaald. De paragraaf over de ,,natuurlijke Godskennis'' munt uit door klaarheid van dispositie en een bezonnen voorslag tot een oplossing. Het aanhangsel (S. 241 ff.) over de functie der Godsbewijzen is ook voortreffelijk; in zulke gedeelten komt de souplesse uit, die een gevolg is van een goede wijsgerige scholing. ,,Ja es *besteht* eine Kontinuität, eine passive Idoneität, ein Empfangsvermögen des Menschen. Aber vor alledem kann nicht *abseits* des göttlichen Aktes geredet werden, in den Gott diese Kontinuität, diese Idoneität, dies Empfangsvermögen des Menschen aufgerichtet hat. Angesichts dieses göttlichen Aktes d.h. angesichts der göttlichen Selbsterschlieszung in Jesus Christus, die uns durch den Heiligen Geist

wirksam zukommt, *ist* aber in der Tat davon zu reden. Und zwar nicht im Sinne einer Selbst-Geschichts- oder Naturdeutung, die wir vollzögen, sondern kraft der Inanspruchnahme, Indienststellung und (*in sofern*) Bestätigung, die Gott in seinem Handeln unserem Menschsein, unserer Geschichte, unserer Welt hat zu teil werden lassen." ,,Von hier aus ergeben sich zwei Einsichten... erstens mit Rücksicht auf die Wirklichkeit jener Kontinuïtät, von der die Rede war, *dasz von einer ontologischen Gottesferne des Menschen* oder von einer ontologischen Verschlossenheit Gottes für den Menschen mit theologischen Gründen *nicht gesprochen werden kann.* Er ergibt sich zweitens mit Rücksicht darauf, dasz jene Kontinuität in Jesus Christus und nicht in unserer Selbst – oder Weltbetrachtung besteht, dasz von einer aus *unserer* Selbst – oder Weltbetrachtung hervorgehenden Erkenntnis Gottes ebenfalls mit theologischen Gründen nicht zu sprechen ist" (S. 230 f.). Deze consequenties worden uitvoerig ontwikkeld. Hierbij doen zich een paar vragen voor, die gesteld moeten worden naar aanleiding van de these, dat het onmogelijk is, schepselmatigheid en zonde te onderscheiden. Deze lijkt mij 1) niet nodig tot beteugeling der pretentie ener theologia naturalis; 2) niet in overeenstemming met de gereformeerde traditie, maar sterk lutheraniserend; 3) bij de these is toegevoegd ,,von uns aus", maar in het slot van de bewijsvoering staat iets anders als bewèzen, nl. dat met de ,,middelen der analyse" dit onderscheid niet is vast te stellen; en dit laatste wordt nog gewijzigd in de uitspraak: dat ,,sich *weder* die Sünde *noch* die Geschöfflichkeit auffinden läszt". Daarmee is de these losgelaten.

Meer dan de helft van het boek gaat héen met het exponeren en exploreren van de thema's der prolegomena, dus naast Openbaring- en kennisbegrip, de leer van Schrift en traditie; de eigenschappen der Schrift; van de *hermeneutiek.* Volkomen terecht, als iets dringends aan de orde is, dan zijn het juist de steeds ingewikkelder in de kenkritiek en de taalphilosophie ,,herüberspielende", steeds klemmender ook de ,,hogere" of verder gelegene delen der systematiek verontrustende vragen. Weber toont ook hier een open oog, een vaste hand, een kalme dispositie, een eigen oordeel (b.v. S. 335 over de zin van de ,,praeexistentie" van de Zoon in verband met de éénheid der Schrift), al lijkt het mij te boud gesproken wanneer iets verder gezegd wordt, dat wij door het Oude Testament voor zichzèlf te laten spreken ,,die veritas gerade des Alten Testamentes verfehlen würde", want dat laat zich m.i. niet rijmen met de perichorese der testamenten.

Bij de Hermeneutiek komt uitvoerig ,,Modernes Geschichtsdenken" en ,,existentiale Interpretation" ter sprake; deze zaak wordt diep opgehaald, vanaf Hegel en Schelling, wordt uitgediept tot op de vooronderstellingen van de coördinatie van subject en object, en loopt uiteraard ten einde in het wezen van de polaire begrippen, gebruikelijk in de discussie rondom *Kerugma en Mythos;* één vraag vooral zal menigeen verrassen, nl. ,,überwindet die existentiale Interpretation des Subjekt-Objekt-Schema?" ,,Das Kerugma, seinerseits als Auslegung menschlicher Existenz aufgefaszt, wird (bei Bultmann) in folgerichtigen Durchführung des Ansatzes und unter der Einwirkung der historischen Skepsis

(die sich damit theologisch geradezu legitimiert) an die Stelle versetzt die Christus gebührt, während es in wirklichkeit nur die Weise ist, wie uns Christus, über uns entscheidend und unsere Entscheidung eben damit hervorrufend, begegnet" (S. 375). Wat de ,,Entmythologisierung" betreft, m.i. vindt men het wezenlijke van de discussie hier bijeengeschikt, een schikking die onpartijdig en toch allesbehalve vrijblijvend is. Een paar zinnen uit de conclusie (die in een werk over de ,,Grundlagen der Dogmatik" werkelijk ter zàke zijn): ,,Bultmann's groszes Verdienst (um hier von seinen unbestrittenen, überragenden Verdienste als Exeget zu schweigen) besteht darin, dasz er das Problem des Subjekt-Objekt-Schemas in aller Schärfe aufgeworfen hat. Seine Grenze liegt darin, *dasz er der Philosophie*, die ihm zur Lösung des Problems und damit zur Herausarbeitung seiner Methode entscheidend geholfen hat, *verhaftet* geblieben ist. Er versteht sie formal-strukturell. Aber sie bewirkt in seiner Konzeption *inhaltliche* Verschiebungen von gröszter Tragweite. Sie bewirkt neben den Einflüssen, die Wilhelm Hermann und andere eins auf ihn ausgeübt haben – insbesondere dasz er seine christologische Aussagen aus den anthropologischen gewinnen will und damit die Anthropologie zum Kriterium macht. Seine Anthropologie, sein Verständnis der Geschichte und der Zeit führt ihn dazu, der Objektivität einen *Aktualismus* entgegen zu setzen der dann als Korrelat wieder... die ,,Zeitlosigkeit" Gottes hervorruft. Auf diesem Wege musz er dazu kommen, dem von ihm mit Recht abgelehnten Objektivismus die existential interpretierte, aktuale ,,Subjektivität" entgegen zu setzen. Damit verfehlt er seinen Ansatz" (S. 383).

De eerste dogmatische locus, *na* de prolegomena, is in dit Leerboek-aangaande-de-Grondslagen: de leer der Drievuldigheid; dan volgt de leer der eigenschappen; dan de leer van schepping en voorzienigheid. Dan komt de anthropologie; deel I besluit dan met de leer der zonde. Men ziet het is de *gewone stofverdeling;* het belangrijke ligt bij elk kapittel en iedere paragraaf in het teruggrijpen op de ,,vaderen" tot op het constituens; en in het wegbereiden voor de kritiek en modulatie en hernieuwing van de ,,broeders", die in de tegenwoordige tijd met dezelfde vragen bezig zijn, om *zo* op hun tijd hun bijdrage te leveren aan een groeiende *theologie der Oecumene.* Het is ondoenlijk om van dit in strikten zin dogmatisch gedeelte een verslag te geven, overbodig er kritiek op te leveren; deze laatste zou niet van beslissend gewicht zijn. Ik meen, dat een recensent ergens reeds gezegd heeft, dat hij van Webers Grundlagen verwacht, dat het *het* studieboek der theologanten in dit vak zal worden. Wellicht zal dat uitkomen! In elk geval zou ik willen zeggen: het zou hem toekomen, Otto Weber, die, als het tweede deel straks ook verschenen zal zijn, een dienstvaardig standaardwerk geschapen zal hebben tot de zo hoog-nodige hulp bij dit zwaarste en ingrijpendste vak der godgeleerde disciplinen. K. H. MISKOTTE

OECUMENICA

LOUIS BOUYER, *Terugblik op het protestantisme.* Uitg. Het Spectrum, Utrecht 1955, 254 blz., geb. f 9,75.

De oorspronkelijke titel „Du protestantisme à l'église" (du Cerf, Paris 1954) geeft niet zo zuiver de aard van het boek weer als de hollandse, want het boek gaat vrijwel uitsluitend over het protestantisme en slechts naar aanleiding daarvan over de R.K. kerk. Trouwens heel de vertaling is met grote zorg geschied (door Dom. Th. Strotmann O.S.B.). Alleen mis ik de interessante „lettre-préface du révérend Père Guy de Broglie S.J." Het nederlandse boek moge bij lezing wat stugge lectuur lijken, dat ligt zeker niet aan de vertaling. De auteur is van huis uit een protestant frans theoloog en doceert nadat hij R.K. geworden is aan de faculté de théologie de Paris. Zijn boek is geen autobiografie maar een beoordeling van het gehele protestantisme. Alleen op de laatste bladzijde klinkt even een persoonlijke toon door. Deze bescheidenheid maakt het geschrift meer waardevol, al ontkomt het niet aan de karaktertrek, eigen aan boeken ontstaan door iemands overgang van de ene kerk naar de andere; de auteurs kunnen in zulke gevallen heel moeilijk het type van de homme arrivé vermijden, wat de Christen toch niet staat. De aard van iemands werk wanneer hij uitgebannen is of wanneer hij te lijden en te strijden heeft binnen zijn eigen kerkverband, is gewoonlijk anders. Toch erken ik gaarne, dat dit boek in zijn soort een belangrijk en serieus werk is.

Het eerste gedeelte bestaat uit een beschrijving van het ontstaan der Reformatie in een geestelijk zeer verarmde en verschraalde kerk. In deze eerste hoofdstukken spreekt zoveel oude liefde voor het geestelijke leven en de ernst van de reformatoren, van enkele piëtisten en van réveilmannen (Vinet, Monod), dat menige R.K. lezer (zegt de Franse introductie van De Broglie) terecht zich zal afvragen, waar dit heengaat. Dat komt voor hem weer in orde in het tweede gedeelte, waarin de begrafenis van het protestantisme wordt voorbereid tegen de tijd dat het aan zijn eigen interne fouten bezweken zal zijn. Men kan wel zeggen, dat deze grafrede nog wat prematuur is, maar dat neemt haar ernst niet weg.

Twee dingen, die wij erin missen, doen aan het boek in zijn geheel afbreuk. Het eerste is dat alle vervalverschijnsels van de 17e, 18e en 19e eeuw, rationalisme, moralisme, Aufklärung, liberalisme, modernisme (vooral t.a.v. de bijbel) hun parallellen hebben in de R.K. sfeer en dat beide Christengroepen deze toch weer te boven komen. Maar over het na-reformatorische Roomsch-katholicisme spreekt de auteur niet. Het andere is, dat de reformatie volgens hem haar kwalen heeft opgedaan uit het nominalisme binnen de R.K. theologie (Occam, Biel). De *gehele* westerse Christenheid heeft blijkbaar de crisis van deze reformatorische periode nodig gehad om te kunnen voortbestaan. In dit geval zou de Reformatie dan een gebeurtenis zijn, die zich feitelijk binnen „de kerk" heeft voltrokken, hetgeen op een wijze geschied is, dat de uit de middeneeuwse kerk geboren crisis door het resterend R.K. deel niet is doorstaan zonder kerksplitsing, omdat *de leiding* de situatie op dat moment niet serieus genoeg

genomen heeft en zich met geweld heeft willen handhaven. Het oordeel over het westerse Christendom, dat in de Reformatie tot uiting kwam, komt in dit boek niet duidelijk aan de orde.

Is het juist om te zeggen: al wat in de Reformatie aan geestelijk goed te vinden is komt in de theologie, in de mystiek en in de devotie van de middeneeuwse kerk ook voor? Misschien wel, – maar in de 15e en 16e eeuw kreeg dit geestelijk leven dan toch zo weinig ruimte, dat het naar buiten uitbrak in de Reformatie.

Hier naderen wij het hoofdbezwaar tegen dit boek. Het is arm ten opzichte van de Pneumatologie en de Christologie, (ook t.o.v. de hamartiologie en de soteriologie). Waar breekt de Geest van Christus in Zijn vrijheid door in de Christenheid? Die breekt niet alleen in het piëtisme en het réveil maar ook in de na-reformatorische R.K. Christenheid wel eens door. Het is bijv. vreemd, dat bij deze Fransman geen woord van of over Pascal voorkomt. Het is even vreemd, dat hij wel bij Calvijn de soevereiniteit Gods en de daaraan ondergeschikte praedestinatie breed uitmeet tot in de ziekteverschijnselen van het latere Calvinisme, maar over de voor Calvijn zo centrale Christocratie zegt hij geen woord. Is de R.K. kerk (ook in Frankrijk) klaar gekomen met de verhouding van de wil Gods en de verantwoordelijkheid der mensen, met de verhouding van kerkordening en Heilige Geest, met de verhouding van clerus en leken (die in het protestantisme de verhouding van dominocratie en algemeen priesterschap der gelovigen is)?

Moeten wij ons niet veel meer concentreren op het feit, dat er in ons werelddeel één Christenheid is, die door de belemmeringen van hiërarchische machtsdrift en antipapisme heen moet trachten te zien op de eenheid van de genadige bedoeling Gods met mensen, zoals die in Christus geopenbaard is en door de Geest Gods levend gehouden wordt? Wij kunnen evenmin het algemeen priesterschap der gelovigen als de een of andere gemeenschapsordening missen. Maar waarom stapt men van de ene kerk in de andere, wanneer men eenmaal ergens is begonnen te verstaan, dat God in Christus door zijn Geest mensen aanspreekt? Het wordt toch wel duidelijk, dat men bij de een èn bij de ander dezelfde diepe moeiten vindt tussen God in de hoogte en de zondige mens in de wereld, waar de genadegave van de Geest des Heren de enige brug is, die de Vader in zijn verzoeningswil in Christus geslagen heeft. De Heilige Geest is niet in een kerkorde gevangen en de levende Christus handelt ook nog wel buiten het in een kerk bediende sacrament. De schrijver weet evengoed als menige R.K. in het huidige Frankrijk, hoe de Heer de R.K. kerk in haar moeiten in zijn váderland staande houdt.

Op de weinig elegante wijze, waarop over K. Barth gesproken wordt, ga ik niet in. De auteur geeft de indruk niet veel meer dan de Römerbrief-commentaar te kennen en misschien nog iets van de Prolegomena. Eén citaat als voorbeeld: „Barth compromitteert dat Evangelie opnieuw door het nog dieper te begraven onder een philosophie, die nog meer hermetisch atheïstisch is dan de nominalistische wijsbegeerte, waarvan zij overigens een laatste uitloper is" (239). Deze felheid hangt in de grond samen met een sterke voorliefde van de auteur, (vermoedelijk een senti-

ment dat hij van jongsaf gehad heeft) voor het piëtistisch individualisme, een voorliefde, die zich thans verzadigt aan de mystieken. Daarom kan hij met de dialectische theologie het niet vinden en met K. Barth niet omgaan zoals de R.K. H. U. von Balthasar dit blijkbaar wèl kan.

Al met al is dit toch een merkwaardig boek, dat ook de R.K. lezer te denken zal geven, zoals De Broglie in zijn franse voorrede zegt. De auteur zegt van het protestantisme: ,,het wezenlijke van het protestantisme ligt beslist niet in de negatie, maar in bepaalde grote positief Christelijke affirmaties'' (208). Zijns inziens kunnen die alleen binnen de R.K. kerk tot ontwikkeling komen. Maar zijn die ,,grote positief Christelijke affirmaties'' na de Reformatie binnen de R.K. kerk tot ontwikkeling gekomen, zijn ze *nu*, niet bij Augustinus of Bernard van Clairvaux, maar *nu* daar te vinden? Te vinden zijn er misschien wel kiemen van, maar of zij *tot ontwikkeling* gekomen zijn of komen kunnen valt alsnog te hopen.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel

Willem van Zoeterwoude, *Sola Scriptura, Traditie en Schrift*. Uitg. J. H. Gottmer, Haarlem 1955. Met een voorwoord van N. G. M. van Doornik M.S.C., 141 blz. Gebrocheerd f 3,75.

Dit boekje komt uit onder een schuilnaam zegt de auteur. Hij vertelt verder dat hij ,,uit de reformatorische hoek'' komt en ,,niet bij de R.K. kerk is aangesloten''; hij ,,leeft in beide kerkelijke werelden mede'', een positie die ,,geen definitieve kan zijn''. Hij heeft een R.K. verzocht, ,,in een voorwoord zijn oordeel te geven over dit geschrift'' (5). Deze voorwoordschrijver geeft een welwillende kritiek en zet van zijn zijde uiteen, wat hij de hoofdstelling van dit boekje noemt: ,,God heeft zich niet alleen geopenbaard in de Schrift; maar uitvoeriger en ook eerder openbaarde Hij zich in de traditie'' (6). Hij voegt daar evenwel terecht aan toe, dat ,,dit probleem (van de Schrift) chronologisch niet vooraan noch theologisch het diepst ligt'' in de controvers Rome-Reformatie (7).

De auteur, blijkbaar geprikkeld door een formalistisch bijbelgebruik, geeft dan een soort morele kritiek op de bijbel. Vooral Paulus moet het ontgelden. In de spanning tussen Joodchristen en heidenchristen is Petrus ,,de middenman'' en ,,drager van de verzoening tussen traditie en Schrift'' (44). Paulus transigeert, al schreef hij over het wegvallen van ,,de middenmuur des afscheidsels'', wanneer hij met Timotheüs in Jeruzalem komt; allen keren zich van hem af: ,,hij zal geweten hebben hoe dit komt'' (43). In het verder gedeelte gaat het meer over gegevens uit de traditie: Mariaverering, vagevuur, heiligenverering enz. Deze worden met bijbelplaatsen toegelicht; bijv. Jezus luistert bij de transfiguratie ,,dankbaar'' naar Mozes en Elia en zal dus ook nu wel naar Maria en de heiligen luisteren (126). Een samenwonen van R.K. en Ref. ontdekt hij in het ,,dorpsgewijze'' bewoond zijn van Jeruzalem uit Zach. 2:4. Of dit rancuneuze geschrift veel tot dit samenwonen zal bijdragen betwijfel ik. Als ik het goed versta verwacht de voorwoordschrijver dit ook niet. De grote controvers Rome–Reformatie ligt dieper dan deze schrijver op zijn weg naar de R.K. kerkdeur in dit geschrift behandelt. S. B. v. d. S.

W. Aalders, *Martin Buber.* Erven J. Bijleveld, Utrecht 1955, 58 blz.

In dit boekje uit de reeks „Verkenningen" worden we allereerst op beknopte, maar bekwame wijze ingeleid in het leven en denken van Buber. Het wil echter meer, nl. ook, vanuit het door B. gestelde polaire, oer-iraëlietisch verbondsbewustzijn, diens critische en corrigerende betekenis voor W.-Europa en de westerse christenheid aanwijzen. B. stelt de Kerk mede verantwoordelijk voor de ingetreden godsverduistering, omdat zij het verbondsbewustzijn heeft ondermijnd. De wortels hiervan liggen in een paulinisch-johanneïsche vervorming van het oorspronkelijk messiaans bewustzijn van Jezus, i.c. het christologisch-trinitarisch dogma, èn in een dito verwording van de geloofsinstelling, nl. van emuna tot pistis. Een ontmoeting met Israël, aldus A., zal hier louterend moeten werken.

Nu doet men er o.i. goed aan om niet direct van z'n (theologisch) stokje te vallen. Ook zal men enige vragen aan Buber voorshands wel willen inhouden (b.v. of hij in de gehypostaseerde Schechina geen christologische gedachten op speculatief-mystieke wijze heeft ingedragen).

Maar de wijze waarop Dr. A. zelf, met name in § X, eigenlijk al van een verkenning overgaat tot een treffen is bevreemdend. Als hij met name het christologisch en trinitarisch dogma in de waagschaal gaat stellen, gaat hij daarbij uit van... Paulus en Johannes! Deze zouden „een nieuwe kijk op Jezus gegeven hebben", terwijl ook de geloofsinstelling een andere is, t.w. die van „een levensgemeenschap, die Jezus als het Hoofd èn de gelovigen als zijn leden omvat". Het Corpus Christi komt bij hen naar voren, bij Paulus t.g.v. van een „tweede bekering" (C. H. Dodd), bij Joh. zonder ommezwaai. Wij kunnen dit betoog van Dr. A. niet erg overtuigend vinden. Het komt ons zwak voor, zowel tegenover Buber als tegenover de voorgestane zaak. De vraag rijst immers of het dan met die gewaande vervormingen misschien tòch anders ligt. Ook t.a.v. de Heidelb. Catech. (zie A., blz. 46) doet men er goed aan om de daar vermelde tekstplaatsen en Zondag 1 te verdisconteren. Voorts moet de vraag gesteld worden of we nu de Synoptici tegenover Paulus en Joh. zullen gaan stellen, en de ene Paulus en Joh. tegenover de andere. Zo zou de eenheid van de N.T.-se openbaring worden prijsgegeven en met haar die van O.T. en N.T. Wie bij dit alles te argeloos is, zou van een ontmoeting tussen Israël en de Kerk wel eens niet meer kunnen spreken, omdat een van de partners bij voorbaat verdwenen is.

Wij vrezen dan ook dat het zwakke slot niet adaequaat is aan de pretentie van het boekje, nog afgezien van het feit dat het voorwoord niet vrij is van overdrijving en eenzijdigheid. Zo zou men *b.v.* kunnen opmerken dat ook in een „zoveel-delige dogmatiek" heel wat „theologische dagrantsoenen" kunnen liggen, die impliciet een zakelijke ontmoeting tussen Kerk en Israël inhouden.

Wanneer we ons echter door dit uitdagend boekje van Dr. A. er toe laten brengen met Buber en met Israël bezig te geraken of te blijven, kan dat slechts winst betekenen. Want, en dat zij met nadruk toegegeven, hier valt inderdaad nog wel een en ander te ontdekken en honoreren voor de kerk, in de gemeente. F. van Nieuwpoort

PRACTISCHE THEOLOGIE

P. J. Roscam Abbing, *Voortgezet Zelfonderzoek*. No. 3 van de serie Exercition Pietatis. Boekencentrum, 's-Gravenhage 1955.

Onder de theologen hier te lande is er niemand, die zich zoveel moeite geeft om ons te helpen, aan ons dagelijks leven stijl te geven, contoer en consequentie als deze auteur. In onaanzienlijke handboekjes tast hij een rijkdom op, die velen aantrekt, een rijkdom die de grenzeloze abundantie mijdt, die praktisch blijft, omdat het oog van de schrijver gericht blijft op de noodzaak in deze polyvalente tijd vorm te geven en de nog stelliger noodzaak die vorm recht te verantwoorden, d.w.z. voor de gemeente, uit de Schrift. Er worden 52 themata behandeld, die trachten de vorm te verstaan als toepassing der vrijheid nl. der vrijheid, die wij in Christus hebben. Steeds keert de schrijver zich *tegen de willekeur, de slordigheid, de nonchalance van ons leven*. Toch wil hij de vrijheid als de hechtste basis der orde beschouwen, methodisme, wetticisme, werkheiligheid, ongezonde introspectie weren. Het is geen geringe opgaaf, concreet te worden en concreet te blijven en tegelijk vast te houden aan *dit* uitgangspunt. De schrijver put uit een schat van pure Schriftkennis; hij weet de *schriftplaatsen* goed aan te brengen, hij weet ze *verrassend te verbinden* en aan elkaar te intensifiëren. Soms lijkt hij op een koorddanser, die van de éne gespannen draad op de andere overspringt met een souplesse, die bijna sensatie wekt bij de toeschouwer. Men zal zeggen: ge moet ook geen toeschouwer wezen, ge moet meegaan en meedoen. Ja, maar soms wordt de meditatio zo mooi, dat zij de oratio verdringt. Soms! maar afgezien daarvan, ook als ik niet met de mond open sta, gaat het me vaak te uitgewogen toe. Roscam Abbing volgt precies de omgekeerde raad van Noordmans, die zei, dat in de verkondiging (en waarom ook niet in de meditatie?) de tekst mocht en vaak móest scheefgetrokken worden. Hij denkt altijd *polair*, in begrippen, gevoelens en houdingen. Hij geeft als patroon: eerst onderscheiden en dan verbinden. Men kan van te voren aannemen, dat niet alle begrippen even willig zijn voor een synthese, dat gevoelens zich niet laten verbinden gelijk begrippen.

Wellicht, dat houdingen meestal een polariteit niet verdragen. „Arbeids-lust en arbeidslast" (p. 7 v.) laten zich beter inéén denken dan „gelovig vermogen en gelovig onvermogen" (p. 70 v.). Vaak zijn de tweeheden, die ter overweging worden gegeven geen polaire, maar nevengeschikte *tinten* van dezelfde zaak of momenten van bevinding, die makkelijk naast elkaar kunnen staan; zo b.v. „Verlegenheid en bedeesdheid", of „schuldbelijden aan God en aan een mens", „gewoonte en sleur"; soms zijn de tweeheden van te voren *tegendelen:* b.v.: „humanisme en cynisme" of „zelfonderzoek en levensroes" of „goede en verkeerde moeheid". En soms betreft het niet alleen tegendelen, maar elkaar apriori uitsluitende *tegenstellingen*. Maar altijd gaat het om de tweetallen, het zijn noties, die als dansparen of als floretschermers of als vechtpartners elkaar bezien, benaderen, elkaar vinden, elkaar beschuldigen, elkaar verwerpen. Ik bewonder deze ontmoetingen van woorden, begrippen,

gevoelens, houdingen, richtingen; en ik geloof, dat het véél goed kan doen zich zo voor te bereiden op de levenstaak. Maar wordt het niet wat *te bewust?* is überhaupt zelfonderzoek zo centraal als ons hier onwillekeurig gesuggereerd wordt? Wordt de mens niet te veel opgelegd, ondanks de beste bedoelingen het bevrijdend evangelie vast te houden? Het is eigenaardig, maar heus, als men als niet-toeschouwer er goed in komt, moet men zich inderdaad inspannen, onder al de psychologische gezichtspunten en pneumatologische peilingen *vast te houden* de onuitsprekelijke gave Gods. Vooral bij de uitspringende *vragen* krijg ik het benauwd; zeker, omdat ik een zondaar ben, maar misschien toch óók, omdat ik een vermoeden heb, dat ik als mens daarbij soms wat kregel mag worden, terwijl dat toch niet mag voorkomen als Gods wil je wordt voorgehouden, b.v. 1) ,,Is arbeid voor u dus ook last en lust beide, en in beide simpel plicht?'' 2) ,,is arbeid dus voor u ook schuld en genade beide en in beide eenvoudig roeping?'' 3) ,,Is arbeiden voor u dus ook een verdriet om het vruchteloze ervan en een vreugde om de vrucht ervan?''

Of (conclusie p. 13): ,,Van hieruit mag het gelaat des levens echter ook sober versierd worden, want de inhoud strale door in de vorm. De sobere kleding zij smaakvol, de spijzen smakelijk, de ontspanning fleurig en het genoegen feestelijk. In onze hof staan bloemen, ons gebaar is gracieus, ons voorkomen opgewekt. *Ja, is dat zo bij u?* al wat liefelijk is, al wat wel luidt... en zo er enige lof is, bedenkt dat (Phil. 4:8).'' Bij die vraag krijg ik het benauwd, maar door die tekst kan ik er (voorlopig) niet onderuit; zou men niet gaan denken, dat we op een heel liefelijke wijze, toch weer *onder de wet* worden gebracht? Ook ten aanzien van onze verhouding tot de naaste gaat het mij niet zelden te bewust toe; weliswaar wordt de éne bewuste benadering dan door een andere even bewuste in evenwicht gehouden, toch bevind ik mij ook hier in pastorale aarzeling; móet het zo b.v. ,,de christen staat in *eerste instantie gereserveerd tegenover het lijden van den naaste!* Hij weet: Gòd is met die lijder bezig, het is een zaak tussen God en hem, ik heb daar niet in te treden. Beklagen en bemedelijden is in diepste zin *verboden.* ,,Want een ieder zal zijn eigen pak dragen'' (Gal. 6:5). Soms gaat het om een strenge reserve: ,,gij hebt nog niet ten bloede weerstand geboden tegen de zonde...'' – ,,toch is deze reserve hemelsbreed verschillend van gewone koelheid en onverschilligheid. Deze reserve met het oog op Gods bemoeienis met die mens heeft juist tot *keerzijde* een bereidheid en verlangen namens God troost en sterking en vermaan te *brengen*'' – ,,ja, *binnen dit verband* is er wel degelijk een persoonlijk bewogen zijn met des naasten lot. Wij hebben de lijder nl. niet alléén als troost Gods liefde aan te zeggen, maar hem ook Gods liefde te *illustreren* en enigermate te *realiseren.* Daarom *dienen* wij de ander dus reëel lief te hebben en met hem mede te lijden, als dienst, derhalve *nimmer* vertwijfeld.'' – Vraag: ,,hoeveel al te menselijke koelheid schuilt er nog in uw evangelische gereserveerdheid, en hoeveel al te menselijke vertwijfelende bewogenheid in uw evangelische dienst der liefde.'' De recensent heeft enkele woorden onderstreept, om aan te duiden, waar hem een zeker onbehagen bekruipt. Het meest *wijken* deze bezwaren tegen het overbewuste, het gedistancieerde en het wettische waar de besproken twee-

heid onmiddellijk uit de Schrift naar voren springt, zo b.v. bij de 30e week, het stuk over „geloof en werken". De schrijver trekt dan ook een goed theologisch spoor. Zo is het vaak, zo is het misschien, ging men tellen wel in de meeste gevallen. Gaat men echter niet tellen maar *wégen, dan overweegt* voor mijn besef het drukkende van dit onder leiding van een psycholoog-theoloog beoefende „zelfonderzoek".

Dit is een tweede deeltje; dat heet: voortgezet zelfonderzoek. Licht kan het nog verder worden voortgezet. Ook dan zullen wij voor veel van het gebodene dankbaar zijn, veel leren analyseren en synthetiseren, veel leren verstaan van onszelf, veel leren bewust te verwerpen of te verkiezen; maar het kan haast niet uitblijven, dat wij, ondanks de erkenning van de opgave: ordening, vormgeving van het geestelijk leven in de dagelijkse dag, ondanks de bewondering voor diepte en rijkdom van de toepassing der schriftplaatsen, – ons afvragen: *is dat nu het exercitium pietatis*, dat de gemeente het eerst en het meest nodig heeft? ik weet het niet – want ik ruik hier een denken in antithesen, een neiging de antithese naar *binnen* te verleggen, en zoal niet clericaal dan toch ecclesiocentrisch de wereld, de natuur, de psyche, de drift, het karakter, de geschiedenis der mensen te richten; onszelf in het gericht betrekkende worden we onwillekeurig op tronen geplaatst „oordelende de twaalf geslachten Israëls". Sterk spreekt dat in de volgende passage: „De natuurlijke blijdschap en eenvoud van Beatrice, van wie Boutens dicht:

Want geen die vlekkeloos dragen kan
Door aardse vreugd en aardse smart
De zachte lamp der blijdschap, dan
De eenvoudigen van hart,

is een *andere* dan die van de eerste christenen, van wie Hand. 2:46 zegt: „zij gebruikten hun maaltijden met blijdschap en eenvoud des harten". Het is maar goed, dat u niet zulk een eenvoudig zieltje behoeft te worden, want u zoudt het niet kunnen; u moogt met al uw gecompliceerdheid de *gelovige* blijde eenvoud ontvangen als *integratiepunt* in uw leven" (p. 85). Waarom is Beatrice's blijdschap géén gelovige blijdschap? Waarom moet ik nu weer om christen te wezen, mij distantiëren van haar schat, waarop ik eigenlijk toch jaloers ben? Wij hopen de schrijver en zijn bedoelingen niet te miskennen noch te doorkruisen met opmerkingen, die het probleem waarin hij zich beweegt en waarvoor hij een oplossing zoekt, zouden kunnen schijnen, lichtváárdig terzijde te schuiven; ik weet wat Kohlbrugge van zulk „zelfonderzoek" zou denken, maar ik geloof niet dat wij met Kohlbrugges leer der heiliging practisch, pastoraal helemáál goed uitkomen, royaal rondkomen. En toch, in het laatste citaat vermenigvuldigen zich de vragen, de pastorale maar ook de apostolaire, en tenslotte ook de theologische. Werkelijke vragen! *geen gecamoufleerde betweterij* zit vóór bij deze mijn aarzelingen. De schrijver is zulk een rijke en boeiende, zulk een bijbelvaste en zielkundig-stevige kennis staan hem ten dienste, hij is zo veelzijdig, staat naar alle kanten open – maar de vrijheid, de gequalificeerde vrijheid (hier gedacht als basis van orde- en vormgeving), die hoor ik hier zelden waaien, daarvan onderga ik slechts nu en dan de

zegen, en voel maar een enkele keer dat zij, de vrijheid, bij uitstek de gave van Christus, de weldaad Gods en ook de rechtmatige... „trots" der gemeente is. K. H. M.

A. A. van Ruler, *Vertrouw en geniet!* zestien toespraken over Jezus Christus en de wereld. J. N. Voorhoeve, Den Haag, z.j.

Dit zijn echte toespraken; ze dragen het karakter van het *gerichte* woord; de woorden worden nooit uit die goede dienst ontslagen; ze lenen zich niet voor analyse en zelfbespiegeling; ze zijn in een hoge zin *zakelijk*. En toch is de toon van alles warm, *hartelijk*, echt-evangelisch. De schrijver bezit ook de grote gave, eenvoudig te blijven in zijn woordkeus zonder ooit tot oppervlakkige, vage of banale zegswijzen te vervallen. Wat het gehalte van deze toespraken betreft, het is zoals steeds bij dit soort werk van Van Ruler, dat de enigszins ontvankelijke lezer, hij die contact maakt met de onderstroom der woorden, met de grondtoon van dit spreken, *het goed heeft en blij wordt*. Dat is waarachtig, vooral in onze tijd met zijn bijna automatische en epidemische somberheid, een kostelijk geschenk. De blijdschap, die hier over en door de woorden straalt, heeft daarbij een goede grond, een eeuwige grond. De stukken zijn vol milde polemiek tegen alle verkondiging die dit overschaduwt, tegen de antithese, de wereldmijding, de overschatting van de ervaring, het overwicht van het bewustzijn, de geslotenheid der subjectiviteit. En daarom gaat het *niet zonder theologie*, al wordt die nergens àls theologie voorgedragen; zij blijft impliciete verantwoording; een verantwoording die intussen steeds dient om ons arme, geteisterde maar ook onwillige hart in de *ruimte* te zetten.

Wat is dat alles aan de ene zijde *beslist* vanuit het middelpunt, vanuit het Licht der wereld, anderzijds *wijd*, ontspannend, perspectief op perspectief openend, vanuit *hetzelfde* Midden. Het boekje bestaat uit twee delen; het eerste handelt over de „Ik-ben" uitspraken van Christus naar het Johannesevangelie; het tweede spreekt zeer uitvoerig en indringend over de zgn. „natuurpsalm" Ps. 104. Beide gedeelten zijn van gelijke waarde; ik zou niet kunnen volhouden dat ze nauw op elkaar betrokken zijn; dat hangt samen met het rechtmatige voornemen het Oude Testament voor zichzelf te laten spreken; het hangt ook samen met Van Rulers m.i. te beperkte christologie (hoewel juist de vóórgaande Johannesteksten toch ook weer impliciet een uitzicht geven op een verwijding naar het kosmische, ofschoon, voorzover ik zien kan, niet naar het trinitarische aspect). Maar voor de keuze gesteld, zou ik toch de voorkeur geven aan het gedeelte over Ps. 104; als men deze stukken leest, vindt men slag op slag *vondsten*, die zich meestal uit de achtergrond en de strekking van de tekst laten rechtvaardigen; men vindt ook *correcties* ten aanzien van het gangbare levensgevoel van christenen en niet-christenen, die zeer nodig en heilzaam zijn. Men ontdekt, als men het nog niet wist, dat van Ruler niet alleen een brillante, maar ook een diepe geest is; diep geïmpregneerd door de nood van het menselijk leven, door het donker der dingen, nóg dieper aangedaan door en vervuld van de godsvrucht, die, bezònnen (en

niet slechts in stemmingen), *het leven in zijn volheid beaamt* ten overstaan van Gods bedoeling met het al, ja het leven in zijn dubbelzijdigheid en tegenstrijdigheid liefheeft in een mystiek medeweten met God en Zijn koninklijk welbehagen. Het is een rijkdom voor kerkelijken en niet-kerkelijken, dat wij iemand hebben die zulke tot vreugde ontvonkende meditaties kan schrijven. Op bezwaren wil ik nu niet ingaan; het zou kunnen schijnen, dat we toch op de waarde van dit werk zouden willen afdingen; toch mag ik een paar dingen *noemen:* ik geloof niet, dat men zeggen kan: „in zijn anthropologie... komt de bijbel amper boven het materialisme uit"; ik meen, dat het misverstand wekken moet als men zegt, dat het „een enorme greep is van de bijbel, om God niet alleen aan de zijde van de dag en het licht te zien staan, maar ook ten volle in de nacht en in de duisternis" – hetgeen m.i. *niet* goed gemaakt wordt wanneer de schrijver vervolgt: „maar Hij staat bòven deze tegenstelling" *tenzij* er aan toegevoegd wordt (hoe zou het anders als de meditatie over: „Ik ben het licht der wereld", met n.b. een kosmische toepassing geldt?), dat Hij niet de grond kan zijn van een *evenwicht* tussen licht en donker, niet een indifferentiepunt der onthevenheid. Grote aarzeling moet ons m.i. bevangen bij de these: „de hele werkelijkheid is ten diepste alleen als spel te doorleven" (p. 89), wat niet goed gemaakt wordt als de schrijver vervolgt: „het láátste is niet de ernst"... en even verder: „het allerlaatste van alles is de vrijmacht Gods" – maar is het theologisch mogelijk de vrijmacht Gods onder de kategorie van het spel te brengen of ook maar in het beeld van het spel te vatten? Zo is er méér, en, eerlijk gezegd, *heel* wat meer. Maar ik acht het bijna nietig vergeleken met de doorgaande grondtoon, de voortdurende verrassing, de telkens ingrijpende correctie van ons christelijk, „piëtistisch", benepen levensgevoel, de uitgewogen rechtvaardigheid van de accenten" (b.v. op p. 15 over de overschatting van het bewustzijn *èn* de functie ervan in de lofprijzing; b.v. op p. 50 over God *en* de natuur en God *in* de natuur, waarbij – zeer belangrijk – wordt aangetekend: „het is zelfs niet zo, dat Israël (de godvruchtige, de psalmist) nu zijn God in de natuur *zoekt.* Dat is te onmiddellijk. Dat zou een àl te intieme verbinding tussen God zelf en zijn geschapen werkelijkheid veronderstellen. De levende God is inderdaad in de natuur, maar niet op de wijze van de natuur, maar op de wijze van God"). Zo iets lijkt simpel, maar blijkt fundamenteel.

De qualiteiten, die wij hier naar voren keren, openbaren zich niet eerst in dit werk; ze zijn meer of min eigen aan al van Rulers toespraken en meditaties vanaf de bundel: „Staat op tot de vreugde" – maar vergissen we ons als we menen, dat wat dit boekje biedt toch nòg eenvoudiger, nòg klaarder, nog meer ònbeschaduwd evangelie is? Het moet mij van het hart, dat, wanneer ik zoiets lees als „Vertrouw en geniet", de hele spanning, de bittere ernst en de kleine heibel van richtingen en modaliteiten mij zo klein, zo overbodig voorkomt, zo eigenzinnig, zo beschamend. En toch loopt het vaak daarop uit, dat het fundamentele en het veelzijdige werk, in plaats van de eenzijdigheden te allen kant een halt toe te roepen, een spoorslag wordt om op eigen baan des te zelfverzekerder voort te gaan; en zo wordt hetgeen ons zou kunnen verenigen, toch weer

apart gesteld, *toch weer eenzaam gemaakt.* Wij hopen, dat dit hartvervoerende boekje en zijn auteur voor zulk een miskenning gespaard zullen worden.
K. H. M.

G. Brillenburg Wurth, *Heroriëntering ten aanzien van de ontmoeting tussen kerk en wereld.* Uitg. Kok, Kampen.

Uit de inleiding en ook uit vele andere passages in dit boekje blijkt, dat de schrijver de eis tot een oecumenische aanpak van de evangelisatie ziet opkomen uit de nood van de wereld, terwijl hij deze eis ook verneemt als gebod van de Heer. Nochtans ziet hij voor de gereformeerden geen mogelijkheid om in de huidige situatie aan deze eis te voldoen. Daaraan staat vooral in de weg de apostolaats-koers in de Hervormde Kerk met op de achtergrond hiervan een type van apostolaatstheologie, dat de leer der verkiezing verduistert in naam van een – volgens de auteur Barthiaans – genade-objectivisme en een solidariteit met de wereld, die tot universalistische consequenties leidt.

Zo is dit boekje meer een critiek op Hervormde en oecumenische evangelisatiepractijk en bezinning op het apostolaat dan een zelfstandige rekenschap van de ontmoeting tussen kerk en wereld. Wij betreuren deze aanpak, hoeveel waardering we overigens ook hebben voor de eerlijke en heldere aanwijzing van de problematiek. De invloed van Barth op de theologie van het apostolaat in de Hervormde Kerk wordt ons inziens door de schrijver overschat.

Maar hoe gaarne hadden we in dit boekje een Bijbelse verantwoording van wat ,,wereld'' eigenlijk is, aangetroffen! Want de onklaarheid op dit punt is oorzaak van de verkerkelijking der verkiezingsleer en het ondoordachte methodisme van de evangelisatiepractijk, die zo vaak hand in hand gaan. Pas dan zou van heroriëntering sprake zijn, als dit boekje een zelfstandige bijdrage tot de theologische doordenking van het in-de-wereld-zijn had gegeven als toegang tot het probleem der – oecumenische! – evangelisatie. Het hoofdstukje over Evangelisatie en Verkiezingsgeloof doet vermoeden, dat Brillenburg Wurth hier meer had kunnen geven dan hij gedaan heeft.

Nu blijft het geheel te zeer beperkt tot een – sympathiek en nergens hooghartig! – non possumus ten aanzien van oecumenisch verwijde en naar het uitzicht op het universele heilshandelen Gods met de wereld opengebroken evangelisatie, zoals deze in de oecumene – onder vallen en opstaan – wordt beproefd en nagestreefd.
J. de Graaf

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. ENSINK, *De grote weg naar het licht.* Arbeiderspers, Amsterdam 1955.

R. PETTAZONI, *The all-knowing god.* Methula, London 1956.

ANNE WIND, *Leven en Dood in het Evangelie van Johannes en in de Serat Dewarutji.* T. Wever, Franeker 1956, 332 blz. (Academisch Proefschrift).

S. H. SPANJAARD, *Vertaald Geheimschrift.* Uitg. Mij Holland, Amsterdam 1956, 32 blz., geb. f 7,90.

F. L. BAKKER, *Jezus en de Islam* (Nr. 4 Lichtstralen op de akker der Wereld). J. N. Voorhoeve, Den Haag 1955, 32 blz., ing. f 1,—.

W. J. H. CARON E.A., *De grenzen der Wetenschap.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 68 blz., ing. f 2,95.

DIETRICH BONHOEFFER, *Sanctorum Communio.* Band 3. Chr. Kaiser Verlag, München 1954, 219 S.

H. FR. TH. BORGERT, *Theologie en Prediking.* Uitg. Paul Brand N.V., Bussum 1956, 244 blz., ing. f 7,95.

BLAISE PASCAL, *Leven van Jezus.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 136 blz., geb. f 2,75.

A. VAN SELMS, *De Verscheurde Stad.* J. N. Voorhoeve N.V., Den Haag, 144 blz., geb. f 7,90.

C. P. VAN ANDEL, *De structuur van de Henoch-Traditie en het Nieuwe Testament.* Uitg. v.h. Kemink & Zoon N.V., Utrecht-Holland 1955, 131 blz.

K. J. POPMA, *Inleiding tot de Wijsbegeerte.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 149 blz., geb. f 5,90.

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, *Catechetiek* (Handboek voor de Practische Theologie). G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956, 390 blz.

J. J. BUSKES, *Zuid-Afrika's Apartheidsbeleid On-Aanvaardbaar!* D. A. Daamen's Uitg. Mij. N.V., 's-Gravenhage 1955, 295 blz., geb. f 8,90.

Hoe dienen wij de vrede? Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 40 blz., ing. f 0,75 (bij 20 ex. f 0,45).

PIUS DRIJVERS O.C.S.O., *Over de Psalmen.* Het Spectrum N.V., Utrecht 1956, 210 blz., geb. f 6,90.

J. N. SEVENSTER, *Rome en de vrije Bijbel.* Uitg. Mij Holland, Amsterdam 1956, 231 blz.

W. H. GISPEN, *Korte verklaring der Heilige Schrift. Koningen.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 174 blz., geb. f 4,90.

Documenten der Nederlandse Hervormde Kerk 1945–1955. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 637 blz., geb. f 18,—.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, Maart/April 1956.
J. M. van Veen, Verantwoordelijkheid in gemeenschap met kerk en wereld; D. W. Fokkema, Palmzondag; Roel Houwink, Wederopstanding; E. L. Smelik, Pasen-loze cultuur; J. J. Buskes Jr, Dogmatiek in Beelden; J. M. Domenach, De franse intellectuelen en het communisme; J. Zuurdeeg, Priester-arbeiders, de abbé Pierre, François Mauriac; P. A. J. van Velzen, Jean Anouilh; C. W. Mönnich, Wij mensen; F. H. Landsman, Kerk en Vakbeweging; P. Minderaa, Kroniek der Poëzie; H. C. Touw, Kerkelijke Kroniek.

Vox Theologica, Maart 1956.
K. Blei, De gelijkenis van de zaaier; J. Smit Sibinga, „De onrechtvaardige rentmeester" naar het evangelie van Lucas.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie Deel XLI, 3.
C. G. N. de Vooys, Middelnederlandse vertalingen van Johannes van Schoonhoven's werken; K. Groot, Kohlbrugge's moeilijke weg naar de kansel van de Nederlandse Hervormde Kerk; J. Kwekkeboom, Herman Witsius als dichter.

Musica Sacra, April 1956.
Willem Mudde, Bach's Passiemuziek in haar ware gedaante; W. C. de Jong, Het nieuwe Praetoriusorgel te Freiburg; Wilhelm Ehmann, Cantorijpraktijk (slot).

The International Review of Missions, April 1956.
Carl Michalson, What Doth the Lord of Us?; H. L. Ellison, The Christian Approach to the Jews: Ambiguities in Terminology; Robert T. Parsons, The Missionary and the Cultures of Man; H. D. L. Abraham, Church and Evangelism; Basuki Probowinoto, The Christian Churches in Mid-Java; Charles W. Forman, Freedom of Conversion: The Issue in India; William D. and Marie F. Reyburn, Toba Caciqueship and the Gospel; John Foster, The Four Martyrs of Thana, 1321.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 4. Hefte 1955.
Alf Kragerud, Itinerariet i Apostlenes gjerninger; Erik Eggen, Stavanger bispedøme og Winchester; Sigm. Mowinckel, Israelittisk-judeisk kongekronologi; Maurice Goguel, Heime og ute: Gustav Hölscher.

Hervormde Teologiese Studies, Desember 1955.
C. K. Oberholzer, Die Sin van die Opvoeding.

Revue Biblique, Janvier 1956.
P. Benoit, Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la captivité; F. M. Cross, jr, La lettre de Simon Ben Kosba; Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân.

Theologische Zeitschrift, Januar-Februar 1956.
Oscar Cullmann, Karl Ludwig Schmidt 1891–1956; Carl A. Keller, „Existentielle" und „heilsgeschichtliche" Deutung der Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 1–2, 4); Werner Bieder, Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia; Sung Bum Yun, Der Protestantismus in Korea 1930–1955.

Theologische Literaturzeitung, März 1956.

P. Althaus, Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu J. Heckels, ,,Lex charitatis''; E. Stauffer, Probleme der Priestertradition; H. Bardtke, Die gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 31. Die Loblieder von Qumrân.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, No. 2, 1956.

G. M. den Hartogh, Het getemperde ,,nieuwe licht'' bij de aanvang van de Synodale werkzaamheden (1816); G. C. Berkouwer, Nieuwe literatuur (dogmatiek en dogma-geschiedenis).

Theologie en Praktijk, No. 1. Voorjaar 1956.

K. A. H. Hidding, Het Christendom en de godsdiensten; J. E. Cannegieter, Het samenspel tussen woord en visualiteit in de verkondiging; J. W. Herfst, Ziekenbezoek.

The Ecumenical Review, April 1956.

Douglas Horton, Episcopal and Non-Episcopal Ministries; Augustine Ralla Ram, Organic Church Unity – A Comment from India; H. E. W. Turner, An Episcopalian Comment; Ed. Schweizer, A Symposium on Ecumenism in the Local Church; D. Krummacher, The Significance of the Ecumenical Movement for the Congregation; Janet Lacey, Ecumenical Education through Inter-Church Aid; Alan A. Brash, The Parish and the Ecumenical Movement; Valentin, Ecumenism in Parishes of the Russian Orthodox Emigration; J. Edward Dirks, The Ecumenical Movement and the Local Parish in the United States; Franz von Hammerstein, Problems of Ecumenical Co-operation in a Small American City; Roger Bellant, An Ecumenical Centre in a French Port; Oreste Peyronel, Ecumenical Activities of Evangelical Churches in Naples; Paul D. Devanandan, The Religious and Spiritual Climate of India Today.

Vlaams Kerkblad, April 1956.

Römisch-Katholische Rundschau aus Ungarn, Februar 1956.

BERICHTEN

KARL BARTH

De 10e Mei van dit jaar vierde Karl Barth zijn zeventigste verjaardag Er is wel goede reden voor ons tijdschrift, dat uitgaat van de gezamenlijke theologische faculteiten aan vier nederlandse universiteiten, zijn levenswerk met dankbaarheid te gedenken. Het lijdt toch geen tegenspraak, dat hij de laatste decennia met zijn baanbrekende inzichten heeft beheerst. Hij gaf de theologie in haar geheel een nieuwe wending, die ondanks aanvankelijke bevreemding en tegenstand, ons allen moest ter harte gaan. Hoewel men niet zeggen kan, dat de zaak waarom het in de dialectische theologie gaat, zo evident en overtuigend is geworden, dat de oudere concepties te onzent definitief zijn losgelaten en alle nieuwere haar kritische en stimulerende invloed zouden hebben verwerkt, moet toch onbestreden gelden, dat zij de probleemstelling niet alleen in de dogmatiek, maar ook in andere vakken der encyclopaedie van onze wetenschap in stijgende mate heeft bepaald. Geen wonder, dat de literatuur over Barths werk reeds een bibliotheek op zichzelf vormt en dat er nauwelijks één dissertatie verschijnt die niet rechtstreeks of zijdelings met hem in het gerede moet trachten te komen.

Men kan opmerken, dat de jaargangen van ons tijdschrift een dergelijk beeld van voortdurend bezig-zijn met Barth volstrekt niet vertonen. Wij onthouden ons hier van een poging dit te verklaren. Ook nu, door de datum van het jubileum enigszins overvallen, zou de redactie, in verlegenheid om goede, tijdig-ingekomen copie ter zake, bij sommige lezers de indruk kunnen vestigen, dat zij de waarde en invloed van Barth's werk zou onderschatten. Dit is niet naar haar mening en bedoeling. In een volgend nummer hopen wij op de betekenis van deze grote, oecumenische figuur terug te komen. Het zou niet juist zijn in een kort editorial vooruit te lopen op wat de betrokken medewerkers zullen te zeggen hebben. Er zou echter iets onuitgesprokens blijven, een gevoel, dat niet mag verzwegen worden, wanneer dit nummer niet een eerbiedige groet aan Karl Barth en de betuiging van onze hartelijke dankbaarheid zou bevatten. Overweldigend veel heeft hij ons gegeven, dank zij een concentratie op wat voor hem „die ungeheure Sachlichkeit" der theologie uitmaakt, dank zij een kracht van consequentie, een rijkdom van inventie, een geestdrift van geloof en verwachting, die tot een zegen zijn geworden ook en met name in die streken en oorden der Una Sancta waar een affiniteit met de gereformeerde katholiciteit nog bestond en werkzaam kon worden. Vaak heeft men zich afgevraagd, of het wel denkbaar is, dat aan een zo breed opgezet opus magnum als de „Kirchliche Dogmatik" een volledige voltooiing volgens de oorspronkelijke opzet zou zijn beschoren. Nu het tiende deel in 1955 verschenen is, schijnt het, zelfs naar menselijke berekening, niet zo onmogelijk als het tevoren scheen. Wij menen namens de theologen en theologanten van heel Nederland te spreken, als we de innige hoop uitspreken, dat het Karl Barth gegeven mag worden, alles wat hij zich van deze arbeid heeft voorgesteld te ontvangen en tot een

goed einde te brengen. Kerk en theologie van alle denominaties, maar ook de ethische en politieke bezinning, zullen er wel bij varen, voor zover de aangewezenen en de gegadigden het wezenlijke zich, open en actief, mèdedenkend en kritisch-verwerkend, kunnen toeëigenen.

Wij maken van deze gelegenheid gebruik, de aandacht te vestigen op ,,*Antwort*'' *Festschrift zum 70. Geburtstags von Karl Barth* (Zollikon, Zürich). Het boek bevat 77 bijdragen van leerlingen, in engere of bredere zin, waaronder niet alleen theologen (waarbij opvallend weinig vakdogmatici voorkomen) maar ook juristen, kunstenaars, artsen, ondernemers en andere ,,leken''. Onder deze is zowel Skandinavië als Tsjechoslowakije, zowel Japan als Zuid-Afrika, zowel Zuid-Amerika als Frankrijk (rijkelijk) vertegenwoordigd. In Engeland zal men een eigen Gedenkboek uitgeven. A. Dumas schrijft over ,,Des prolégomènes dogmatique à l'insertion éthique dans l'exégèse de Karl Barth'', Heinrich Vogel schrijft over Barth's humor; leidende roomse geleerden als G. Söhngen en Hans Urs van Balthasar hebben uitvoerig meegedaan inzake de vraag van de analogia entis en het probleem van het universalisme des heils. De hermeneutische vragen hebben veel aandacht en de Oudtestamentici laten zich niet onbetuigd (von Rad, Kraus, Stamm); er zijn artikelen over rechtsphilosophie en over het gevangeniswezen, over het tijdsbegrip en over de functie van de pers, over Mozart en over het Boeddhisme; men vindt een beschouwing van R. Siebeck: „Über den Schmerz" en een betoog van Günter Howe over ,,Parallelen zwischen der Theologie Karl Barths und der heutigen Physik''; maar ook onze verhouding tot Kierkegaard komt aan de orde (door Diem) en de herinneringen aan de strijd van de Bekennende Kirche (door Hans Ehrenberg). Wat de wijsgeren en met name de beoefenaren der logistiek bijzonder zal interesseren is het stuk van Heinrich Scholz, dat de verrassende titel draagt: ,,Warum ich mich zu Karl Barth bekenne''. Allen zullen kennis willen nemen van de breedste bijdrage tot dit boek, nl. de jeugdherinneringen van Barths trouwe vriend en wapenbroeder Eduard Thurneysen: ,,Die Anfänge''. Uiteraard is hier nu eens werkelijk ,,te véél om op te noemen''. Het boek begint met een brief van Hromadka en wordt besloten met een meditatie van de inmiddels overleden geestverwant Pierre Maury: ,,Mes temps sont dans Ta main''. Toegevoegd is een bibliographie van Barth's oeuvre, samengesteld door Ch. von Kirschbaum.

De Redactie

IN MEMORIAM PROFESSOR DR. A. H. EDELKOORT

Nadat professor Edelkoort op Maandag 28 Mei een academische plechtigheid had bijgewoond en 's avonds in alle opgewektheid enkele studenten bij zich aan huis had ontvangen, is hij uit dit aards bestaan weggegleden, zo snel en onvoorbereid, dat het ons allen hevig heeft ontsteld. Oud-Testamentici horen misschien beter te weten dan enig ander, dat er slechts ene schrede is tussen ons en de dood en dat ons leven vluchtig als een droom voortijlt tot het einde, wij hebben geen van allen er op gerekend de voorzitter van ons Oud-Testamentisch Werkgenootschap reeds nu en op deze wijze te moeten verliezen. Wij konden ons niet voorstellen, dat iemand degelijker en evenwichtiger leefde dan deze geleerde, die wel hard en gedisciplineerd werkte, maar nooit de indruk maakte zijn krachten te overspannen Wat dit heengaan voor zijn vrouw betekent, die in zo innige tweezaamheid met haar man heeft meegeleefd en samengewerkt kunnen wij slechts uit de verte bevroeden.

Toen professor Edelkoort in 1945 de leerstoel van het Oude Testament te Utrecht aanvaardde wist ieder wat men aan hem had, want hij was niet op crediet benoemd. Reeds had hij een aantal boeken in het licht gegeven, die karakteristiek waren voor zijn persoonlijkheid en voor zijn opvatting van de Oud-Testamentische wetenschap. Zijn leermeester, wijlen prof. dr. H Th. Obbink heeft in mijn bijzijn onverbloemd getuigd, dat Edelkoort al tijdens zijn studententijd was opgevallen door zijn grondige vakkennis. Zijn dissertatie over ,,Het zondebesef in de Babylonische boetepsalmen" getuigt daarvan en is na de verdediging (in 1918) naar zijn waarde ,,cum laude" aanvaard.

Daarna schreef hij ,,Uittocht en intocht, een geschiedenis van het volk Israël van de uittocht uit Egypte tot de vestiging in Kanaän" (1924), in 1930 verscheen in de serie Tekst en Uitleg zijn degelijke commentaar bij Numeri. Dan voelde hij zich meer en meer aangetrokken tot de studie van de kleine profeten en van de apocalyptische bijbelboeken. Als vrucht van deze studie verschenen o.a. ,,Nahum, Habakuk en Zefanja, drie profeten voor onzen tijd" (1937) en ,,Micha, de profeet vol recht en heldenmoed" (1948). De ondertitels zijn hier veelzeggend. Zij laten horen, dat het de schrijver niet alleen te doen is om een wetenschappelijke exegese, maar ook om een verkondiging aan zijn tijdgenoten. Deze verkondiging is in de geschriften over Daniël en de Openbaring van Johannes trouwens opzettelijker dan in de boeken over de genoemde kleine profeten, die van wetenschappelijke ernst doordrongen zijn. Wij zouden trouwens Edelkoort geen recht doen wedervaren indien wij meenden, dat hij tekstcritiek verwaarloosde of historische critiek op zij schoof in een al te haastig streven naar apologetiek.

Gedurende vijf jaren heb ik van eind 1946 af van nabij mogen gadeslaan wat Edelkoort deed voor de totstandkoming van de nieuwe bijbelvertaling. Wanneer men wekelijks in de grote achterzaal van het gebouw van het Bijbelgenootschap samenwerkt, weet men langzamerhand wat men aan elkander heeft. Wanneer ik nogmaals overdenk wat wij samen ervoeren, blijft mij persoonlijk de herinnering over aan ontwapenende

eerlijkheid, nuchtere zin en voorbeeldige stiptheid. Eerst toen ook heb ik de werkelijke achtergronden begrepen van het grote boek, dat Edelkoort tijdens zijn predikantschap in de hitte des daags – want het pastoraat heeft hij om der wille van de studie nooit verzuimd – heeft geschreven: „De Christusverwachting in het Oude Testament", in 1941 verschenen. Dit boek is traditioneel, het heeft een uitgangspunt, dat m.i. te kort doet aan de eigen plaats van het Oude Testament, maar het is, gegeven het verkondigend beginsel van de schrijver, het helderste boek dat ooit over deze problematiek geschreven is. Een duidelijke betoogtrant, die het verwijt van de simplificatie niet vreesde, is trouwens altijd zijn rechtlijnige en ongecompliceerde persoonlijkheid eigen geweest.

Zijn drang om ook in de wetenschap het pastorale te verbinden met informatie spreekt zeer duidelijk uit zijn redacteurschap over de serie „Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel", waarin hijzelf een belangwekkend deel wijdde aan „De handschriften van de Dode Zee". Indien één onderwerp zich leende tot een zakelijke informatie, dan was het dit. Zijn hoofdstuk over de Essenen eindigt echter met een voor Edelkoort karakteristieke zin: „En deze Jezus Christus is niet vernieuwer van de een of andere Joodse beweging, maar de Heiland der wereld en zijn naam is de enige, die onder de hemel gegeven is tot redding van zondaren." Aan het slot van het gehele boek kwam te staan: „En de lezer, die gelooft in en die rekent met een God, die de gang der geesten ook onder zijn bestuur heeft, zodat Hij die naar zijn heerlijk doel henenleidt, zal dankbaar zijn opnieuw iets van die wijze leiding Gods te hebben kunnen aanschouwen." Zo bleef deze Oud-Testamenticus ook op de academische leerstoel een prediker van het evangelie. Zonder breuk met een voor-oorlogse tijd of met eigen levensgang heeft hij het werk voortgezet, dat in de pastorie van Markelo was begonnen.

Het ligt niet in de aard van de herdenking op deze plaats om nader in te gaan op de verdiensten, die professor Edelkoort heeft gehad voor de Christelijke geheelonthoudersbeweging en voor de N.C.R.V. Ik heb slechts getracht het deel van zijn levenswerk te schetsen, dat ons een indrukwekkende rij boeken heeft geschonken en met een geschrift over „De profeet Samuël" ontijdig werd afgesloten. Van de overledene geldt het woord van de Spreukendichter: „De gedachtenis van de rechtvaardige zal tot zegen zijn."

M. A. Beek

PRIJSVRAAG HAAGSCH GENOOTSCHAP

Bestuurders van het Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst schrijven de volgende prijsvraag – om beantwoord te worden vóór 1 Mei 1958 – uit.

„Het Haagsch Genootschap vraagt een onderzoek naar de godsdienstige zin der eschatologie, critisch beschouwd."

Nadere inlichtingen zijn te bekomen bij de secretaris van het genootschap, Dr. A. H. Haentjens, Heemsteedse Dreef 97, Heemstede.

BARTH-MOZAÏEK

DOOR

A. J. BRONKHORST
Brussel

De zeventigste verjaardag van Karl Barth is niet onopgemerkt voorbijgegaan. In de wereld niet en in Nederland niet. Naast de zevende, achtste, negende en tiende feestbundel, die bij deze gelegenheid resp. in Zollikon, Bazel, Duitsland en Engeland zijn verschenen, heeft de kerkelijke pers en de grote dagbladpers een overvloed van artikelen gebracht, die aan Barth zijn gewijd. Bij Barth thuis is het een respectabele stapel geworden, uit vele landen en kerken. Mijn horizont is in dit opzicht heel wat bescheidener, maar wat onder mijn aandacht kwam loont toch de moeite van nadere bestudering. Het is immers verre van eenvoudig om in een kort artikel Barth te schetsen, als mens, als kerkleider en als geleerde. Wanneer velen deze taak ter hand nemen blijkt er onwillekeurig ook een veelheid van accenten te kunnen worden gelegd. Het is een aantrekkelijke taak om al deze kleine steentjes als het ware samen te leggen tot een groot mozaïek. Dat zou ik in dit artikel willen proberen door de vraag te stellen: hoe hebben deze scribenten Barth getypeerd, waarin hebben zij zijn betekenis gezien, op welke wijze oordelen zij over zijn Kirchliche Dogmatik, welke verdere momenten brachten zij naar voren en tenslotte: waarin hebben zij zich ook in deze feestartikelen van hem gedistantieerd en kritische noten naar voren gebracht.

Vooraf zij echter onderstreept, dat reeds het feit, dat zovelen over hem hebben geschreven belangrijk en veelzeggend is. In de kring van zijn geestverwanten en leerlingen was het reeds lang vaste overtuiging, dat Barths levenswerk de twintigste-eeuwse theologie domineert. Maar men sprak daarover in de regel *con sordino* om niet de indruk te wekken in eenzijdige voorliefde anderen onrecht te willen doen. Nu hebben echter die anderen zelf ook het woord genomen en in *Trouw* en *De Tijd*, de *Nieuwe Rotterdamse Courant* en *De Linie*, het *Gereformeerd Weekblad* en *Kerk en Wereld* (ik beperk me in deze opsomming opzettelijk tot bladen, waarin niet Barths vrienden en geestverwanten over hem hebben geschreven) de superlatieven overgenomen, die reeds lang in onze harten leefden. Eén hunner – Prof. Dr. J. de Graaf in de N.R.C. van 9 Mei 1956 – heeft

het zelfs nadrukkelijk uitgesproken, dat ,,Barths vurigste aanhangers en bekwaamste leerlingen in Nederland'' zich vergissen, wanneer zij zouden menen, dat Barth in Nederland een miskende profeet zou zijn. Want, aldus De Graaf, ,,de wel eens boosaardige artikeltjes in enkele kerkbodes en de wat speelse ,,los-van-Barth-bewegingen'' onder de theologen nemen het feit niet weg, dat de theologie in Nederland nu al meer dan dertig jaar onder de invloed van Barth verkeert op een wijze, die geen precedent heeft, zelfs niet in de in de vorige eeuw zo dominerende invloed van Schleiermacher.'' De stroom van beschouwingen naar aanleiding van Barths zeventigste verjaardag, waarin wanklanken vrijwel geheel ontbraken, heeft eindelijk duidelijk kunnen maken, waar we in Nederland theologisch met Barth aan toe zijn, al wil ik daarbij zeker niet over het hoofd zien, dat in dergelijke feestartikelen de toonaard meestal wat hoger ligt dan in de normale verhoudingen van de dagelijkse theologische arbeid. Maar zelfs als we daarvoor een behoorlijk percentage aftrekken blijft er nog genoeg over. Zo nu en dan zou men er bijna een kleur van krijgen, want ,,wat Ford voor de automobielindustrie is geweest, dat is Barth voor de theologie van deze laatste veertig jaar geweest: de grote drijfkracht, de grote onvermoeibare impuls'' (Dr. N. J. Hommes, *Gereformeerd Weekblad*, 11 Mei 1956). ,,Neem Karl Barth weg en wat zou de theologie, die in de historische school van Von Harnack c.s. in het drijfzand van historisch-critisch nihilisme was vast blijven steken, anders geweest zijn dan een verlaten dorre vlakte?'' (Hommes, *t.a.p.*). ,,Over één feit zullen bewonderaars en bestrijders het stellig eens zijn, dat in Karl Barth een reus in de theologische wereld van de laatste veertig jaar is opgetreden, die zijn weerga nergens vindt'' (Hommes, *t.a.p.*). Het kan natuurlijk wel iets minder enthousiast worden uitgedrukt – al heeft deze doorbraak van Barthwaardering in het Gereformeerd Weekblad mij geenszins verdroten – maar ook dan blijft er nog over ,,De grote theoloog van Bazel, Professor Karl Barth is allereerst een *kerel*, die nu al jaren lang niet gesproken en geschreven (!) heeft als de bovenal aan de traditie hangende Protestantse schriftgeleerden, maar als een *gezaghebbende* door het gehalte en de echtheid van z'n strikt-persoonlijke róéping als theoloog'' (Dr. P. Smits, *Kerk en Wereld*, 4 Mei 1956). Men zou, even terugdenkende aan de oorspronkelijke betekenis van het Bijbelwoord, waarop Dr. Smits hier zinspeelt, hier toch wel een afweerbeweging willen maken en vragen, of het hoogste, waarnaar Barth zelf levenslang heeft gestreefd, niet juist was om een Schrift-

geleerde, die een discipel geworden is van het Koninkrijk der hemelen (Matth. 13:52) te mogen zijn, maar we begrijpen uitstekend Dr Smits' waarderende bedoeling, wanneer hij tegen het einde van zijn artikel zijn lezers oproept om zich met Barths leven en levenswerk nader vertrouwd te maken, omdat inniger vertrouwdheid met de persoon en de geestelijke worsteling van Barth evenzeer de moeite loont als die met Schweitzer, tot nu toe de geloofsheld bij uitnemendheid in vrijzinnige kringen. Ook Prof. Dr. W. H. van de Pol verklaart (*De Tijd*, 5 Mei 1956): „Karl Barth mag wel beschouwd worden als de grootste protestantse theoloog van onze tijd. Hij steekt in genialiteit en universiteit ver uit boven de vele knappe theologen, die eveneens lezenswaardige studies en bruikbare handboeken hebben geschreven." Of, in de taal van „De Linie": „Zonder twijfel een buitengewoon groot man, die Bazelse hoogleraar in de theologie, Karl Barth, die op 10 Mei 70 jaar werd. Zijn grootheid te erkennen en hier openlijk uit te spreken, mag ons niet moeilijk vallen, al weten wij, dat hij uit diepe overtuiging de katholieke Kerk meer dan elke andere tegenstander bestrijdt met de onvergelijkelijke macht van zijn wetenschap en de kracht van zijn prachtig-menselijke stijl" (Prof. Dr. J. L. Witte S.J., *De Linie*, 12 Mei 1956). Wat Barth heeft verricht is dan ook geen kleinigheid. Max Geiger typeert Barths prestatie in het meinummer van het Zwitserse blad „Junge Kirche" aldus: „Een boer, die zich in het voorjaar voor de taak zou gesteld zien om zonder knechten of helpers 60 juk land te bewerken, een arbeider, die uit een hoop tichelstenen op zijn eentje een huis voor verscheidene gezinnen zou moeten bouwen, zou niet meer reden tot ademhalen en tot inspanning van alle krachten hebben dan Barth met zijn vrienden had, toen zij voor de taak stonden de bijbelse boodschap opnieuw te horen en te doordenken (gec. naar Hommes).

Men heeft neiging om te vragen: maar waarin bestaat dan dat bijzondere, dat Barth waardering en bewondering heeft doen oogsten over een zo breed front? Van verschillende wijzen is er op gewezen, dat Barth bovenal theoloog heeft willen zijn, in grote zakelijkheid. Niet minder algemeen is de vermelding van Barths humor, die allen, die hem persoonlijk mochten ontmoeten getroffen heeft. Berkhof (*In de Waagschaal*, 12 Mei 1956) onderstreept daarnaast Barths grote helderheid. „Wat dat laatste betreft, de discussie der Duitse gasten ging me vaak te hoog, maar als Barth het woord nam, werden de dingen weer doorzichtig. Eerst twijfelde ik of Barth de diepzinnigheden der anderen wel begrepen had! Maar aan de reacties der

gesprekspartners was al gauw duidelijk, dat hij hun gedachtengangen tot hun essentie had herleid." Uit eigen ervaring zou ik dit oordeel gaarne willen bevestigen; het is een misverstand, dat Barth moeilijk zou zijn; van zijn latere werken geldt dat eigenlijk alleen van zijn „Credo", zijn Utrechtse Apostolicumlezingen, ondanks Miskotte's waardevolle toelichtingen. Hier moest alles te gecomprimeerd worden gezegd; wie echter na „Credo" de Kirchliche Dogmatik ter hand nam ontdekte met een zekere blijde verbazing, dat Barth uitmunt door een verbazende helderheid.

Hoe komt het dan dat Barth door velen moeilijk gevonden wordt? Hierover lezen we: „...even German writers find him difficult and the present writer knew of a group in Switzerland which used to meet periodically to discuss Barth's writings. This is not because of a lack of lucidity as some English theologians try to imply; on the contrary, Barth is one of the most consequential thinkers of our age.

Theologians usually come to Barth with a set of preconceived ideas. These ideas are attacked and demolished in such a way that the reader is at first hardly aware that he is on the verge of an intellectual revolution. Once he realises that he is succumbing to a subtle process of re-orientation he begins to resist and this results in confesion.

At any rate, this was the writer's experience when he first read the Commentary on Romans. Only after recovering from the first shock was he able to enter more sympathetically into the logic of Barth's argument" (Rev. Dr. Jacob Jocz, *The Church of England Newspaper*, July 6, 1956).

Daarnaast treft bij Barth een opmerkelijk vermogen om enerzijds zichzelf te blijven, anderzijds voortdurend nieuw te zijn. Wie meent, dat hij het al wel weet hoe Barth er over denkt, loopt het risico te vroeg te hebben gesproken. Prof. Haitjema geeft in het Hervormd Weekblad De Gereformeerde Kerk van 10 Mei 1956 in charmante vorm enkele eigen ervaringen op dit gebied weer. Ieder nieuw deel van Barths K.D. bevat nieuwe verrassingen; de eenheid van Barths oeuvre ligt ergens anders dan in de consequente rechtlijnigheid van een systeem. „Dat Jezus Christus uit de doden is opgestaan en dat Hij leeft", dat is volgens Barth zelf (begin Maart 1956 te Wuppertal) het axioma van zijn theologie. Dat geeft aan zijn denken een merkwaardige combinatie van continuïteit en vernieuwing. „Het is eigenaardig, dat de ene mens zich ergert aan de bestendigheid, de ander aan de overrompelende verrassingen. Beide is begrijpelijk. En Barth

vraagt dan ook, al heeft hij liever begrip en instemming dan ergernis, dat wij op verrassingen rékenen, desnoods verrassingen, die ons uit ons doen brengen, verwarring stichten, ergernis wekken. De ontwikkeling van de Kerkelijke Dogmatiek, in haar eerste tien massieve delen, ontstaan van ± 1929 tot 1955 (het eerste deel verscheen met Kerstmis 1932) heeft velen van de meester vervreemd: niet alleen omdat het te véél en hen te machtig werd, maar vooral ook door de moeilijk te verwerken ervaring, dat Barth *telkens ergens anders stond* dan waar men hem, op grond van de vóórgaande delen, had verwacht. Dan gaat men twijfelen aan de eigen zin voor logika en consequentie; want de ontvouwing en verrijking kan nieuwe lusten en lasten meebrengen, maar een totaal-andere uitkomst van de problemen brengt wrevel te weeg... Geeft het niet een bijzondere klem aan het feest, dat 10 Mei wordt gevierd, dat wij hem, aan wie wij zo onuitsprekelijk veel te danken hebben, ons mogen voorstellen als *zo jong van geest*, dat de toekomstige modulatie van zijn werk verstarde stellingen en voorbarige afsluitingen niet minder krachtig en vrolijk zal achterhalen als in de voorgaande jaren telkens is geschied?" (Prof. Dr. K. H. Miskotte, *In de Waagschaal*, 12 Mei 1956).

Achter dit alles ligt misschien wel als het belangrijkste het besef, dat het bij Barth uiteindelijk altijd weer om God en om God alleen ging. ,,Hij is in staat dezelfde dingen eindeloos anders te zeggen. Maar tenslotte is het altijd weer één woord, dat hij uitspreken wil, met een bezieling en een ernst, die haar weerga mist, het ene woord van de genade van God in Christus" (Prof. Dr. G. Brillenburg Wurth, *Trouw*, 8 Mei 1956). Maar hij bracht deze boodschap als een *modern* mens, ,,als een soldaat, die zelf eerlijk de geestelijke veldtocht van deze eeuw meemaakt en wenst mee te maken" (Smits, *t.a.p.*).

Wanneer men vraagt, waarin dan Barths betekenis gelegen is, dan treft de grote verscheidenheid der gezichtspunten, die door de verschillende scribenten naar voren gebracht werd. Uiteraard werd van vele zijden herinnerd aan Barths leidende rol in de Duitse kerkstrijd. Voor velen is Barth toen eigenlijk pas goed concreet geworden. Hier is Barth in de kerkgeschiedenis ingegaan, zoals Luther in 1517 door het aanslaan van zijn 95 stellingen. ,,Rückschauend werden wir heute, all das Schwere und Erschütternde vor Augen, das hinter uns liegt, das eine sagen dürfen: es ist gewiss nicht ganz ohne die Vorsehung Gottes geschehen, dass damals jener Pfarrer aus einem kleinen Dörfchen in der Schweiz, erschrocken und aufgewühlt über dem

Auftrag der Verkündigung, die Sturmglocke zum Schwingen brachte, gerade noch rechtzeitig genug, um eine Schar derer zu erwecken, die dann, als es Ernst wurde, wiederum unter seiner Aegide jenes bedeutsame Ja und das nicht minder bedeutsame Nein von Barmen sprachen... Aber 1933 wurde es Ernst. Jetzt stiessen viele auch von denen, die aus irgendwelchen theologischen oder politischen Gründen immer noch eine gewisse Distanz zu dem Schweitzer ,,Religiös-Sozialen" gewahrt hatten, zu ihm. Andere, die bis dahin mit ihm gewandert waren, verliessen ihn. Wer erinnert sich noch an jene wilde Bewegtheit, an das chaotische Hin und Her, das 1933 unter uns herrschte und wer an jenen Tag, da ein paar ,,Theologische Sätze", die eben seine, Karl Barths Sätze waren, die Front der Wankenden und Verirrten auf der ganzen Linie wieder herstellten und das von allen Seiten gesuchte und ersehnte Entweder-Oder klar wurde, in dem sich jedermann, der noch zur evangelischen Kirche gehören wollte, zu entscheiden hatte. Fast könnte man sagen, dass seit der Reformation so etwas Aufrührerisches und doch zugleich Konservatives nicht mehr unter uns geschehen war..." (Hans Joachim Iwand, *Junge Kirche*, 15. Mai 1956). ,,Barth heeft als géén van zijn tijdgenoten alarm geblazen tegen het nationaal-socialisme en tegen de ,,Deutsche Christen", die de ,,Machtergreifung" van 1933 en het ,,Derde Rijk" beschouwden als een openbaring van God; die paragraaf 24 van het nationaal-socialistisch beginselprogramma: dat de partij een ,,positief christendom" voorstond, duidden als een onvoorziene kans voor de kerk, om zich te kwijten van een ,,volksmissionarische Aufgabe"... Dat de protestantse kerk *niet geheel is meegezogen* in deze stroom van afval en vervreemding van het Evangelie, is grotendeels te danken aan de eenvoudige en indringende stem van Karl Barth in die jaren; hij liet zich wegroepen van het grote werk, waarin hij trachtte, eenzaam en in uiterste concentratie, zowel al de waarden der oude dogmatiek te verwerken, als ook heel de samenhang daarvan, door zelden of nooit falende detailarbeid als ook door middel van een grandioze kritische totaalconceptie, tot op het merg aan te tasten (èn te genezen) te ontbinden (èn te vervullen). Barth liet zich uit deze arbeid wegroepen aan het *front* van de kerkelijke strijd; hij wist heel goed, dat deze theoretische, wetenschappelijke arbeid in alle hoeken reeds vol heimelijke actualiteit stak en dat zij een wezenlijke bijdrage kon zijn tot een nieuw verstaan van de Schrift, tot een àndere prediking, tot een nieuwe evangelische katholiciteit... maar hij zei niet: *dit* is mijn werk, waarvan gij de portée

nog niet beseft; hij zei niet: in *dit* werk is de praxis reeds impliciet aanwezig: hij wierp zich in de strijd" (Prof. Dr. K. H. Miskotte, *Het Parool*, 8 Mei 1956).

Zowel Iwand als Miskotte laten duidelijk uitkomen, dat er een nauwe relatie was tussen Barths houding in de Duitse kerkstrijd en zijn arbeid als theoloog. Als tweede gezichtspunt moge daarom naar voren gebracht worden Barths betekenis voor de vernieuwing der theologie. „Getroffen door een beschouwing van Bultmann in de „Christliche Welt" had ik mij geworpen op de tweede, radicaal omgewerkte uitgave van Barths „Römerbrief". Barth heeft later van veel in dit boek afstand genomen, maar ik ben zielsblij, dat hij zó en niet in een uitgebalanceerde Dogmatik zijn eerste getuigenis deed uitgaan. Veel wat later aan deze eersteling verweten moest worden, gaf er de toon aan die op dat ogenblik bij ons weerklank kon wekken.

Deze Randbemerkungen bij de actuele theologie, ze wierpen onze heiligste huisjes omver, ze trokken de grond onder de voeten weg, maar de vorm sloot aan bij onze denk- en gevoelswijze: de „ungeheure sachliche Leidenschaft" (Brunner), de agressiviteit naar links en rechts, de reminiscenties aan Kutter, het hanteren van de Marburgse terminologie. Hevig geboeid door de vragen omtrent de relatie van Evangelie en kultuur, onbevredigd door de gemakkelijke oplossingen van Kuyper en zijn epigonen, hadden wij meegeleefd met de zoveel intenser worsteling met de moderne wereld, die de ethische richting in de orthodoxie in wisselende gestalten doorstreed. Gegrepen ook door het appèl der socialistische beweging en sterk geïnteresseerd door de verschuiving ook daar in religieuze richting, verloren wij onbewust meer en meer de levende betrekking tot de kern der Bijbelse verkondiging, die wij toch innerlijk vasthouden wilden en bezweken voor een vrijwel kritiekloze aanvaarding der actuele cultuurstromingen.

Midden in dit proces had de Römerbrief – om een geliefde term uit bevindingskringen te gebruiken – ons gearresteerd. Hier sprak een man, die dezelfde weg was gegaan, geboeid was door Harnack en Herrmann, sterk beïnvloed door Ragaz en vooral door Kutter, maar in de oorlogsjaren als predikant van Safenwil zo vastgelopen was, dat hij, zoals hij mij later eens vertelde, op 't punt had gestaan zijn kerkelijk werk op te geven en een functie in de arbeidersbeweging te zoeken.

Het is niet zover gekomen, doordat hij in die tijd, met Paulus geconfronteerd, de toen revolutionnaire ontdekking deed, dat de

theologie sinds Schleiermacher op dood spoor was gelopen, doordat zij haar thema niet meer zocht in bezinning op de Openbaring Gods, maar in de bestudering van de gelovige mens. Terug van religieuze anthropologie naar echte theologie: déze wending was de teneur van het boek, die ons toen, geloof ik, meer dan de briljante bovenbouw in haar greep hield" (N. Stufkens, *Vrij Nederland*, 19 Mei 1956).

Natuurlijk, er waren leermeesters en voorgangers. „Der biblische Realismus der beiden Blumhardts hat ihn beeinflusst, mehr noch des Zürcher Pfarrers und Schriftstellers Hermann Kutter. Barth selbst hat Sören Kierkegaard zu seinen geistigen Vätern gezählt; aber man darf dessen Einfluss nicht überschätzen. Hingegen muss von seinen Beziehungen zu den „Religiösen Sozialisten" wissen, wer verstehen will, dass Karl Barth zu jeder Zeit seines Lebens an den Fragen der politischen Ethik interessiert war" (Karl Gerhard Steck, *Sonntagsblatt*, 13. Mai 1956). Het is mogelijk, dat men zich met een zekere verwondering afvraagt, bij de overweging van hetgeen in 1920 voor Barth in het middelpunt van zijn belangstelling stond: was dat nu alles? Dat bewijst echter slechts hoezeer Barths ontdekking in het bewustzijn der huidige Christenheid is ingegaan. „Wir alle, einerlei wohin wir uns sonst theologisch und kirchlich rechnen, reden vom Wort Gottes in der Weise, wie Barth sie entdeckt und gelehrt hat" (Steck, *a.a.O.*).

In 1920 was dit alles echter nog geenszins het geval. „Von Anfang an wurden ihm alle erdenklichen Ketzerhüte zugedacht und aufgesetzt... Ich weiss nicht, ob das nachfolgende Histörchen apokryph oder echt ist: Es war in den Jahren unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg. Auf der „Aarauer Studentenkonferenz" sprach Adolf von Harnack, der ehrwürdige, glanzvolle Meister des theologischen Historismus. Sein Vortrag über „Christentum und Kultur" war die luzide Zusammenfassung eines weltanschaulich-theologischen Bekenntnisses, dessen Schwergewichte noch im wilhelminischen Deutschland verankert lagen. Da stand in der Diskussion ein junger Aargauer Pfarrer aus Safenwil auf und zerriss erbarmungslos die glänzenden Thesen des Meisters. Harnack war fassungslos vor der Dialektik und Kühnheit einer ganz neuen Sprache, die ihm da begegnete. Am andern Tage fährt der Safenwiler Pfarrer dem schon nach Basel abgereisten Gelehrten per Velo über den Hauenstein nach und bittet ihn noch einmal um eine Aussprache. Sie soll geendet haben mit dem prophetischen Wort des grossen Liberalen: „Ich verstehe die Sprache nicht mehr, die Sie reden. Aber ich bin

gewiss: entweder wird aus Ihnen ein grosser Ketzer und Sektengründer, oder aber der grosse Theologe und Kirchenlehrer des kommenden Geschlechtes." Und man wird heute sagen dürfen: zusammen mit einem kleinen Partikel aus dem ersten Teil dieser Alternative ist der zweite Teil der Prophezeiung in Erfüllung gegangen" (Peter Vogelsanger, *Reformatio*, Mai 1956).

In de negentiende eeuw was de theologie immers dienstbaar geworden aan ,,de wetenschap". Men poogde reeds vanaf de Griekse kerkvaders om het wetenschappelijk karakter der theologie door ,,Lehnsätze" uit de niet-theologische wetenschappen te bewijzen. De 19de eeuw was een hoogtepunt in dit pogen om het wetenschapskarakter der theologie hoog te houden ten koste van haar ,,Eigentümlichkeit und Andersartigkeit". Toen een theoloog in 1915 in een verhandeling schreef ,,Nun, wir verzichten lieber auf den Titel ,,Wissenschaft" als auf den Anspruch der Besinnung des Glaubens auf sich selbst zu dienen" schreef Barth daarbij in de marge een duidelijk ,,Bravo!". ,,Also deutliche Absage an die Wissenschaft!" Hoe heeft Barth dan de theologie weten te vernieuwen? Daarover heeft hij zichzelf en anderen rekenschap gegeven in zijn boek over Anselmus van Canterbury (1931). De theologie vooronderstelt niet de wetenschap met haar wettelijkheid maar wel ,,dem umfassenden Charakter der christlichen Wahrheit... In dieser, hier freilich nur anzudeutenden Weise hat Barth versucht, der Verkündigung der Kirche ihren Ursprung in der Kategorie des Wortes Gottes und der Theologie ihren Wissenschaftscharakter im Aufweis der ihr eigentümlichen Sachlichkeit zu zeigen" (dit gedeelte naar Steck, *a.a.O.*). ,,Er hat die Theologie gelehrt, die Allotria aufzugeben und sich ihrem eigenen Gegenstand wieder ganz zu widmen. Um es pikant zu sagen: er hat die Theologie aus einer Halbweltdame der Philosophie und Historie wieder zur Regina Scientiarum gemacht (Vogelsanger, *a.a.O.*).

Deze vernieuwing der theologie staat bij Barth in een zeer nauwe relatie tot de kerkelijke verkondiging. ,,Wie sehr die dogmatische Arbeit von Karl Barth ihren Ausgang genommen hat von der Aufgabe und Not der Predigt, hat er selbst oft dargestellt. Darüber zu sprechen gehört für ihn zur Sache... (dan volgen uitvoerige citaten uit Barths bekende lezing ,,Not und Verheissung der christlichen Verkündigung" van 1922) Barth hat diese Situation des Predigers ausgestanden. Er hat in ihr gewissermassen ausgehalten in der langen Zeit seines Forschens und Lehrens. Seit langer Zeit hat es keine

Theologie gegeben, die so dicht an der Predigt siedelte wie die seine. Die Predigtsituation war nicht nur Ausgangspunkt seiner Arbeit, sondern es gehörte zur Sache selbst, dass das Hören auf Gottes Wort und das verantwortliche Reden unter der Forderung der Wahrheit seine sachentsprechende Nähe zur Predigt behielt. Dafür sind auch die Fülle der veröffentlichten Predigten, als letztes Beispiel im Predigtband „Fürchte Dich nicht" vorgelegt, Zeugnisse. Hier hört und bezeugt ein Dogmatiker das Evangelium, der selbst Prediger geblieben ist..." (Martin Fischer, *Kirche in der Zeit,* April 1956). Het is dan ook niet te verwonderen dat Johannes Immer en Walter Herrenbrück namens de *Coetus reformierter Prediger Ostfrieslands* speciaal deze zijde van Barths betekenis naar voren hebben gebracht: „Wir sind froh darüber, dass gerade in unsern Gemeinden eine stattliche Anzahl von Männern (neuerdings auch Frauen!) auf den Kanzeln steht, die ihre theologische Ausrüstung bei Ihnen empfangen haben und sich zwar nicht als „Barthianer" fühlen, wohl aber als Ihre Schüler, denen unter Ihrem Katheder erst richtig aufgegangen ist, was Predigt des Evangeliums heisst (Sonntagsblatt für evangelisch-reformierte Gemeinden, 6. Mai 1956).

Voor velen is Barth door zijn theologie weer de wegbereider geweest naar een nieuwe toegang tot het belijden der kerk. „In vrijzinnige kring werd Barth aanvankelijk fel afgewezen, omdat zijn theologie de morele en sociale activiteit scheen te verlammen en ook, omdat Barth altijd grapjes maakte, als hem rekenschap werd gevraagd van voor vrijzinnigen toch nog altijd ernstige vragen over de betrekking tussen bijbelkritiek en openbaring, mythe en verkondiging in de Bijbel, wetenschap en theologie. Maar sinds het rechtsmodernisme leeft er in vrijzinnige kring ook een sterk verlangen om een nieuwe toegang te vinden tot het belijden der kerk, waarvan men zich afgesneden voelde door de noodzakelijke verwerping van het supranaturalisme, maar waarvoor het idealisme geen plaats had. Hier bleek Barth nu deze nieuwe toegang te openen en binnen te voeren in een tegelijk actueel en oecumenisch belijden zonder de ballast van een onaanvaardbare wereldbeschouwing. Langzamerhand kreeg Barth dus ook in deze linkervleugel van de theologie meer invloed" (De Graaf, *t.a.p.*). In dezelfde richting wijst het reeds geciteerde artikel van Martin Fischer „Karl Barth, der Evangelist", waarin de hulp, die door Karl Barths theologie geboden wordt aan wat wij het apostolaat der kerk zijn gaan noemen de beheersende gedachte is. „Man sollte nicht nur von der Freude an der Erkenntnis

sprechen, die den Denker Barth zu einem neuen humanistischen Systematiker gemacht haben könnte, sondern man sollte zuerst die anbetende Verwunderung in der ganzen Arbeit sehen und achten, die den Evangelisten über seiner Botschaft ergriffen hat und die ihm die ewige Fülle der Erkenntnis Gottes vor die Seele gestellt hat und damit das unerschöpliche Lob Gottes neu in den Mund legt... Selbst wenn sich zeigen sollte, dass hier Gefahren in der Arbeit Barths für das Kerygma der Kirche liegen könnten, so würden wir doch Anlass behalten, den evangelischen und evangelistischen Zug seiner Arbeit als dankbare Zeitgenossen uns gefallen zu lassen. Es ist in seiner Theologie ein Angebot gemacht, wie es in diesem Reichtum und in dieser Fülle der Kirche nur selten geworden ist. Es ist für Ohr und Herz des modernen Menschen gehört und gesprochen worden, wie nur wenige unter uns haben hören und sprechen können... Wie töricht wäre der Evangelist, der sich nicht in den Partien über Sünde als des Menschen Hochmut (IV, 1) und als des Menschen Trägheit (IV, 2) vieles an die Hand geben liesse, das sozusagen schreit danach, heute an den Mann gebracht zu werden. Was hier angeboten ist, das wartet darauf, auszubrechen aus diesen Bänden und Verkündigung der Kirche heute zu werden. Wer das Evangelium von Jesus Christus hört, wird die evangelistischen Hinweise dieser Theologie wie eine Art Startschuss zu seiner Arbeit empfinden können.'' Dit is dan ook de reden voor Heinrich Scholz, de logicus en mathematicus te Münster i. W. ,,Warum ich mich zu Karl Barth bekenne'': ,,Wenn es mir zustünde, das, was mir festhält an seiner Theologie, auf einen kürzesten Ausdruck zu bringen, so würde ich zurückgehen auf ein paar Zeilen, die es genau so sagen, wie es in meinem Sinne gesagt werden müsste. Sie sind ganz schlicht und lauten so:

Und wenn die Menschen meinen,
Sie hätten ihn besiegt,
Und mag es noch so scheinen,
Als ob Gott unterliegt:
Er bleibt doch durch die Zeiten,
Der er gewesen ist,
Und sorgt schon, dass sein Schreiten
Die Welt nicht ganz vergisst.

Wenn dies ein Kinderglaube ist: nun wohl, so werde ich sagen dürfen, dass es die Wiedergeburt dieses Kinderglaubens ist, die ich

dem Basler Freunde schuldig geworden bin..." (Heinrich Scholz, *Antwort*, S. 869).

Niet alleen Scholz kon dit getuigen. Bij de viering van Barths zeventigste verjaardag te Bazel sprak o.a. Dr Georges Ott, de president van de Grote Raad van het kanton Basel-Stadt. „Ott dankte Karl Barth aber auch im Namen aller Väter, die das Glück haben, dass ihre Söhne zu ihm in die Schule gegangen sind, denn er hat diesen jungen Menschen eine neue Welt eröffnet, indem er ihnen den Weg zu Gott und zur Bibel zeigte" (*Basler Nachrichten*, 14. Mai 1936).

De betekenis van Karl Barths theologie is in de vijfde plaats ook van de grootste betekenis geweest voor de oecumenische beweging. Hij, die daarover wel het allerbeste oordelen kan, schrijft: „Es wird vielleicht gefragt werden, ob die ökumenische Bewegung dem Mann danken soll, der so manchmal scharfe Worte über sie geschrieben hat und doch erst in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg direkt an ihr beteiligt gewesen ist. Darauf ist zu antworten, dass die Theologie Karl Barths und die ökumenische Bewegung während der letzten dreissig Jahren miteinander im Gespräch sind, dass dieses Gespräch jedenfalls für die ökumenische Bewegung und vielleicht auch für Karl Barth entscheidende Bedeutung gehabt hat und dass Barths Mitarbeit in dem letzten Jahrzehnt das natürliche Ergebnis dieses Gespräche ist.

In den zwanziger Jahren schien die Distanz unüberbrückbar. Man vergleiche die Reden, die in Stockholm (1925) gehalten wurden mit dem „Römerbrief". Aber in den dreissiger Jahren kam es zu einem Anfang einer Auseinandersetzung, ganz besonders in den Kreisen des Weltbundes Christlicher Studenten. Die veränderte theologische Atmosphäre, die in Oxford und Edinburgh (1937) herrschte, war nicht zuletzt ein Ergebnis der Wirkung der dialektischen Theologie. So konnte der Okumenische Rat der Kirchen begründet werden in einer theologischen Situation, worin die Wahrheitsfrage in neuer Weise ernst genommen und die Gefahr eines allgemeinen „seid umschlungen, Millionen" wenn nicht gebannt, so doch weniger akut war... Aber war ist, dass die heutige ökumenische Bewegung nicht verstanden werden kann, wenn man abstrahiert von der Theologie Karl Barths. Die ökumenische Bewegung würde nicht geworden sein, was sie heute ist, wenn das warnende, kritische Wort Karl Barths nicht in weiten Kreisen gehört worden wäre, auch von solchen, deren Theologie in ganz andern Bahnen geht" (Dr. W. A. Visser 't Hooft, *Antwort*, S. 14f).

Een bijzondere sector van de hier bedoelde vragen betreft de R.K. Kerk. Hiermede heeft Barth zich reeds geruime tijd diepgaand beziggehouden. Waarlijk niet om Rooms-Katholiek te worden. ,,The fact that Barth is a theologian of the Reformed Church is not accidental. His Protestantism has taken deep roots but he is also catholic in the best sense of the word and quotes even St. Thomas himself when it suits his purpose'' (Jocz, *t.a.p.*). Het is echter te begrijpen dat hij fel heeft geprotesteerd toen Georg Wobbermin in 1932 het aan zijn theologie wilde toeschrijven, dat Erik Peterson en Oskar Bauhofer naar de R.K. Kerk waren overgegaan. ,,Tegen de katholieke kerk heeft Barth een hele bijbel vol bezwaren (een verrassend juiste typering! Inderdaad, een Bijbel vol! A. J. B.), ofschoon hij anderzijds een opruiming hield onder veel aan onkunde ontsproten en slechts door vijandig affect nog vurige protestantse stokpaardjes tegen het katholicisme. Maar het éne alles insluitende bezwaar van Karl Barth is en blijft: de ,,Natuurlijke theologie''... Intussen, de 70-jarige moge niet denken, dat wij, katholieken, ons louter zouden blindstaren op het vele o.i. verwerpelijke in zijn theologie. Wij zien ook daarnaast overvloedig redenen om Barth dankbaar te zijn voor zijn gigantische arbeid... (J. L. Witte, *t.a.p.*). ,,Barth heeft de controvers tussen de Katholieke Kerk en de Reformatie opnieuw tot een actuele en urgente kwestie gemaakt in onze dagen. Het appèl van Barth op het theologisch geweten is van katholieke zijde niet onbeantwoord gebleven. Met name in Duitsland heeft de katholieke theologie veel aandacht besteed aan Barths getuigenis. Deze aandacht heeft zelfs de stoot gegeven tot het ontstaan van een nieuw tijdschrift voor ,,controverstheologie'', dat sedert 1932 verschijnt onder de naam van ,,Catholica''. In dit tijdschrift hebben vooral Grosche und Söhngen op Barths theologie geantwoord... Andere namen van katholieke theologen, die Barth volstrekt ernstig hebben genomen en belangrijke bijdragen hebben geleverd tot het gesprek met Karl Barth zijn Przywara, Feuerer, Fehr, Groot, Daniélou en in de laatste tijd Urs von Balthasar. Wij hopen en bidden, dat het Barth nog vele jaren gegeven mogen zijn persoonlijk deel te nemen aan de discussie over het christelijk dilemma: Katholieke Kerk–Reformatie en bij te dragen tot de opheldering, die de godsdienstige situatie in onze dagen ook in dit opzicht nog zo zeer van node heeft'' (Van de Pol, *t.a.p.*). Barth zelf verklaarde mij in een persoonlijk gesprek begin Juli, dat hij zich altijd weer met de R.K. theologie moet bezighouden en zich zo in zijn laatste ,,Seminar'' aan Stecks bronnenver-

zameling over ,,Die katholische Lehre von der Kirche'' heeft gewijd.

In en door dit alles heeft Barth een verbazende invloed gehad op het kerkelijk leven. Indirect, als ge wilt, maar daarom niet minder reëel. ,,De ,,doorbraak'' op kerkelijk-theologisch en op politiek terrein in ons land is eenvoudig ondenkbaar zonder de invloed van Barth, zoals ook de gestalte van de Oecumene, die de christenen over de gehele aarde met de neus drukt op de concrete *wereldvraagstukken* waarin de christenheid efficiënt dient mee te spreken, niet denkbaar is zonder de machtige impulsen, die van zijn persoon en theologisch denken zijn uitgegaan'' (Smits, *t.a.p.*). ,,De verschuivingen in de richtingsverhoudingen in de Hervormde Kerk, het verzet der Kerk in de bezettingsjaren, tal van Herderlijke Brieven van de Hervormde Synode, het streven van Gemeenteopbouw en de nieuwe kerkorde, de hernieuwde Hervormd-Remonstrantse en andere oecumenische gesprekken, al deze en dergelijke verschijnselen zijn wel niet uitsluitend aan Barths invloed toe te schrijven, maar zij dragen de duidelijke sporen van deze invloed en zijn niet denkbaar zonder Barth'' (De Graaf, *t.a.p.*). ,,Onze belangstelling geldt meer de praktische houding, die het resultaat is van dit theologiseren. Iedereen zal inzien, dat dit universalistische denken de houding der *antithese* op de gebieden van maatschappij en staat onmogelijk maakt... Wanneer geleerd wordt, dat het heilswerk van Christus *allen* omvat, is een *principiele* antithese althans onmogelijk geworden. Men kan dan als christen praktisch in de antithese gedréven worden, maar men kan die antithese dan niet meer als principieel erkennen... Anders gezegd: deze theologie bestrijdt de waan, dat Jezus Christus en Zijn evangelie het privébezit van subjectieve belijders zou zijn... Deze theologie geeft de mogelijkheid tot samenwerking met ,,andersdenkenden'', die vroeger bij een dogmatisch standpunt uitgesloten was'' (Prof. Dr. G. C. van Niftrik, *Algemeen Handelsblad*, 4 Mei 1956). ,,Barth heeft ons getuige gemaakt van een nieuw gesprek met de philosophie. Hij heeft theologisch licht doen schijnen op het gebied van de geschiedenis, en, last not least, heeft hij op een verrassende wijze voor ons gesproken over de theologische plaats van de *kunst*'' (Van Niftrik, *In de Waagschaal*, 12 Mei 1956).

Deze laatste opmerkingen leidden onze gedachten al naar een breder gebied dan dat van het kerkelijke leven als zodanig. Als laatste gezichtspunt, waaronder Barths betekenis dient te worden overwogen, moet het politieke leven worden genoemd. Steck wees er ons reeds op, dat Barth al in een zeer vroege periode van zijn leven

contacten had met de religieuze socialisten, ja met de Sociaaldemocratische partij. Toch scheen dit aspect door de tegenstellingen van de Römerbrief als het ware te zijn verdampt; bleef er bij Barth überhaupt wel plaats voor ethiek over? Sedert de Duitse kerkstrijd en zeker sedert de Hromadkabrief (1938) is er voor deze vraag geen plaats meer, werden Barths geestverwanten herhaaldelijk opgeschrikt door zó concrete uitspraken op het gebied van de politiek, dat het hun meer dan eens moeite kostte om bij te blijven. ,,Barth heeft in de oorlog ook veel voor ons betekend door zijn brieven. Naast de bekende brief aan de Nederlandse vriendenkring denk ik vooral aan zijn brief naar Engeland, geschreven in de paastijd, getuigend tegen het toen zichtbare in van het geloof dat om de opstanding van Christus aan het woeden van Hitler zijn grens is gesteld. Wat hebben ook zijn kleine politieke geschriften ons veel gezegd! De Duitse rechter vroeg mij in een proces wegens belediging van Führer, volk en Wehrmacht, of ik Barths ,,kleine Schriften'' kende. Zelfs ,,Evangelium und Gesetz'' noemde hij ,,eine ganz deutschfeindliche Schrift''! En hij stelde me de vraag: ,,Wissen Sie dass Barth der grösste Deutschfeind ist, den es überhaupt gibt...?'' Na de oorlog werd Barth de pleitvoerder voor het overwonnen Duitsland. En in meestal korte en zeer nuchtere beschouwingen gaf hij de taken voor de na-oorlogse periode aan. Die beschouwingen stelden me te leur. Ik stond toen zeer onder de invloed van Berdjajew en droomde van ,,nieuwe middeleeuwen''. Barth liet me daarbij radicaal in de steek. Hij scheen mij te weinig te willen, zoals ik meende dat hij in zijn brief aan Hromadka over de Tsjechische soldaat teveel had gewild. Over beide heb ik mijn oordeel later moeten herzien. Ook Barths kijk op het Oost-West-vraagstuk wees ik eerst af; maar ook daarop ben ik teruggekomen. Het is me vaker zo gegaan: langs andere wegen en met trager tred kwam ik daar, waar Barth met groter theologisch inzicht èn met groter menselijke wijsheid al veel eerder was uitgekomen'' (Berkhof, *t.a.p.*).

Het politieke terrein is echter in onze eeuw bijzonder gevoelig; wij zullen eerder kerkelijke twisten aanvangen vanwege de politiek dan politieke oorlogen vanwege het geloof. Het is dan ook geen wonder, dat met name Barths politieke uitspraken hem door velen niet in dank werden afgenomen. Dat was zo in 1938 toen Barth opriep tot geestelijk verzet tegen Hitler (,,Die Kirche und die politische Frage von heute''), het was ook zo in 1948, toen Barth *niet* wenste op te roepen tot een geestelijke kruistocht tegen het communisme

(,,Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen''). In het gangbare kader der hedendaagse politici past Barth dan ook wel bijzonder slecht. Ik moge daarover enkele gedachten, ten dele in samenvattende weergave, ten dele in direct citaat, ontlenen aan een artikel van Dtt in de *Basler Nachrichten*, Nr. 198, 1. Beilage over ,,Karl Barth und die Politik''.

,,Men meent meestal met Barth als politicus klaar te komen door de politiek als zijn zwakke kant te beschouwen; Barths vijanden doen dit met pleizier, zijn vrienden met verdriet. Barth zelf houdt echter van ,,épater le bourgeois'' en verlangt allesbehalve om als politicus een wijze en bezonnen indruk te maken. Er freut sich den Wurstkessel kochen und überlaufen zu sehen, und es bereitet ihm Spass, wenn die Köche fuchtelnd umherrennen, sobald er mit seiner Feuerblaserei die Küche in Unordnung gebracht hat. Wozu als weiteres Faktum kommt, dass der Theologe Karl Barth seit dem Erscheinen des Römerbriefes gewohnt ist, ex cathedra zu sprechen. Er will nicht begreifen, wenn auf diesen seinen ex cathedra-Stil in der Politik nicht eingegangen wird. Men doet Barth echter te kort, wanneer men meent, dat met het ,,épater le bourgeois'' bij hem alles gezegd is.

Die Problematik des Politikers Karl Barth lässt sich aus zwei Ausgangspunkte deduzieren: Karl Barth ist auch als Politiker Dialektiker, und Karl Barth unterschätzt die Bedeutung der Geschichte für das politische Denken und Handeln. Das erste halten wir für ausserordentlich fruchtbar, das anderen für den eigentlichen Grund aller politischen Missverständnisse um seine Gestalt.

Terecht wantrouwt Barth de echtheid van de tegenwoordige West-Oost-dialectiek. Op dit wantrouwen gaat zijn zogenaamde vriendelijkheid t.a.v. de communisten terug. Vanuit de tegenstelling tot de mens, die zich van God wil emanciperen en de aanspraak Gods op heerschappij over deze mens wordt de tegenstelling van Oost en West betrekkelijk. Barth ziet deze dingen met de ogen der oude profeten. Hun maatstaven hebben ook toen ergernis opgewekt. Der Umgang mit Propheten war zu allen Zeiten unbequem, weil es zu ihrer ,,déformation professionnelle'' gehört, die übrige Welt als Wüste zu betrachten; dafür ist der Umgang mit ihnen gesund.

Barth vergeet echter, dat de eeuwen, die voor God slechts één dag zijn, voor de mensen hun betekenis hebben. De tijd, niet de eeuwigheid is de maatstaf van deze aarde. Het aardse doen der mensen is echter vaak wezenlijk politiek handelen. Und die Politik ist die

Kunst, mit der Vergangenheit im Rücken und der Zukunft vor Augen den rechten Weg in der Gegenwart zu finden, zwischen den Bedürfnissen des Tages, den ideellen Wünschen des Menschen und den sittlichen Geboten. Gewiss, eine kleine Kunst und obendrein eine mit Kompromissen verdorbene Kunst. Trotzdem eine notwendige Kunst.

Sie bedarf, um nicht in Jämmerlichkeit zu versinken, der ständigen Aufrüttelung durch die Unkonformen. In dieser Hinsicht hat ihr Karl Barth nur gutgetan, obschon, auf lange Sicht gesehen, von seinen nichtkonformistischen Taten wohl nur die eine vor dem Urteil der Geschichte wirklich standhalten wird, sein Widerstand gegen Hitler. Das andere wird Episode bleiben". Tot zover Dtt in de Basler Nachrichten.

Kerkstrijd en vernieuwing der theologie, prediking en evangelisatie, oecumene en Rooms-Katholicisme, doorbraak en politiek, dat zijn wel de belangrijkste terreinen, waarop rondom de 10de Mei van dit jaar de betekenis van Karl Barth is gezien.

Het belangrijkste wat Barth ons in de laatste decennia heeft geschonken is ongetwijfeld zijn Kirchliche Dogmatik. Een enkel citaat over dit opus magnum mag in deze samenhang niet ontbreken. „Man wird zugeben müssen, dass die Gestalt seiner Arbeit eine solche Aufarbeitung nicht leicht macht, denn der Erkenntnisgang, den wir seit Jahrzehnten beobachten können, zeigt ein immer weiteres Vordringen im Ringen um die biblische Botschaft, zeigt ein Eindringen in Schicht um Schicht, wobei sich gewiss bestimmte Phasen voneinander abheben. Die Gestalt seiner Erkenntnis ist in der Regel nicht in knappen, leicht wägbaren Formeln gefasst, sondern im kreisenden Denken wird ein Geländestreifen nach dem anderen der kirchlichen Dogmatik zurückgewonnen, und die wortreiche Breite kann nicht darüber täuschen, dass der Kampf um die Wiedergewinnung des christlichen Kerygma mühselig und schwer ist. Zwar zeigt die Dogmatik oft eine Architektonik von bezaubernder Gewalt... der Aufbau der Dogmatik ist alles andere als ein zufälliges Uber-Stock-und-Stein, aber es gibt offensichtlich unwegsames Gelände; es gibt notwendige Umgehungsmanöver, es gibt überraschende Durchbrüche, es gibt ein aufhaltendes An-der-Stelle treten, es gibt ein Abtasten des Geländes in Exkursen, es gibt ein eigenes exegetisches Ernten auf unbeackerten Feldern. Es gibt ein Anrennen gegen Felsen, die dann überraschender Weise Quellen der

Erkenntnis hergeben. Mit andern Worten: es gibt eine Vielfalt von Erkenntniswegen, die dem Ausdruck in schulgerechter dogmatischer Formel spotten" (Martin Fischer, *a.a.O.*).

„Gewiss, man kann hinweisen auf das stupende Werk der „Kirchlichen Dogmatik", das aus dem kristallklaren Ansatzpunkt des Denkens zu einer gigantischen Leistung angewachsen ist, alle Jahrhunderte christlichen Denkens zusammenfasst und zu einem Abschluss bringt, kongenial einen Origenes und einen Mozart, einen Augustinus und einen Schleiermacher, einen Calvin und einen Hegel, einen Thomas und einen Blumhardt in sich vereinigt, von Raum zu Raum schreitet, mit immer neuen, überraschenden Wendungen, in unglaubliche Weiten sich ergiessend, und doch das Thema fest im Auge behaltend, den Impetus nicht verlierend – eine denkerische Leistung, die in unserem Jahrhundert schlechthin einzigartig ist. Man kann hinweisen auf die Sprachgewalt, die bisher kaum Aussagbares brilliant, geistreich, kühn und doch wieder ungeheuer einfach und sachlich auszusprechen vermag; auf ein Denken, das gleichsam um die Ecke zu sehen, die verborgensten Zusammenhänge intuitiv zu erfässen vermag" (Vogelsanger, *a.a.O.*).

Wat is de kerkelijke betekenis van de K.D.? „...es wuchs, während wir hier abgeschnitten und eingekapselt dem bitteren Ende entgegenstarrten, jenes Werk, das heute als „Kirchliche Dogmatik" vor uns steht, eine Erinnerung und eine Verheissung zugleich für den Weg, den die christliche Kirche gegangen ist und den sie gehen könnte. Was uns in der Praxis, im kirchenpolitischen Geschehen unserer Tage nicht gelang, was auch nach 1945 – da hätte es kommen müssen – nicht kam, das ist hier in der Strenge, aber auch in der dogmatischen Weite seiner dogmatischen Arbeit zur Wirklichkeit erhoben. Immer wieder begegnen uns Partien in diesem grossen Werk, die so geschrieben sind, als hätte Karl Barth uns bei unserem Ringen und versagen, bei unserem Auf und Ab mit seinen Blicken und Erkenntnissen vom Innersten her geleitet, hätte uns rufen, mahnen, trösten und siegessicher machen wollen. In dieser Dogmatik lebt irgendwie die Bekennende Kirche weiter, anders und unzerstörbarer, als sie je real und empirisch unter uns war und bestand. Hier ersteht ein Bild von ihr, die „unsichtbare" Kirche Jesu Christi, in der alle Sichtbaren letzten Endes ihre Rechtfertigung oder ihr Gericht erfahren" (Iwand, *a.a.O.*).

De steeds groeiende omvang der K.D. is eigenlijk het voornaamste bezwaar, dat er zo langzamerhand steeds meer tegen ingebracht

wordt. ,,De feestbundels, die reeds sinds zijn 50ste verjaardag plegen te verschijnen, vertonen dezelfde neiging als de delen van Barths eigen kerkelijke dogmatiek, namelijk, dat ze steeds dikker van volume en steeds oecumenischer en internationaler van karakter worden" (De Graaf, *t.a.p.*). Voor de K.D. wordt dit een groot probleem. ,,Daraus ist eine fatale Situation entstanden: Barths Dogmatik ist wirklich kirchlich, sie dient der Kirche, ihrer Verkündigung, ihrem Unterricht, ihrer Seelsorge, nicht zuletzt der Förderung jedes einzelnen in seiner persönlichen Glaubenserkenntnis und im Verständnis der biblischen Botschaft. Je weiter die Dogmatik fortschreitet, um so klarer tritt sowohl ihre Konzentration wie ihre Weite zutage, erscheint sie dem geistigen Chaos unserer Zeit als eine Wende zur Sammlung auf das Eine, was not tut, und damit als eine Hoffnung für die Zukunft. Aber wie soll die Kirche dieses ihr angebotene Werkzeug brauchen? Wer liest denn diese Dogmatik? Die Pfarrer, die in erster Linie dazu eingeladen und eigentlich verpflichtet wären, haben die gewichtige Entschuldiging, dass die heutigen Ansprüche an ihr Amt ihnen keine Zeit lassen so dicke Bücher zu lesen. Auch die angehenden Theologen haben so viel in sich aufzunehmen, dass sie kaum genügend Zeit und Sammlung für dieses eine Werk aufbringen. Und wo findet es sonst noch Leser? So steht man unter dem Eindruck der bedrückenden Tatsache, dass hier der Kirche eine wichtige Hilfe angeboten wird, substantieller und auf die Dauer wirksamer als das meiste, was heute als Evangelisation betrieben wird, dass aber die Kirche unfähig ist, diese Hilfe anzunehmen und für ihre Arbeit fruchtbar zu machen. All die Lobsprüche, die zum 70. Gebrutstag Barths laut werden, ändern nichts an der Tatsache, dass er bei uns, wo er seine schwere, ihn aufzehrende Arbeit tut, eigentlich wenig bekannt ist, man von ihm den Namen und gelegentliche Ausserungen, nicht aber sein Werk kennt. Um so nötiger ist es, immer wieder auf dieses Werk hinzuweisen und klarzumachen wie aktuell, wie interessant und anregend die dicken Bände der ,,Kirchlichen Dogmatik" sind (G. Wieser, *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 26. April 1956).

Naast de K.D. schonk Barth ons een reeks van kleinere geschriften, die het ons in sommige gevallen misschien gemakkelijker kunnen maken om tot een eerste kennismaking met hem te komen. Martin Fischer wees ons reeds op de bekende lezing ,,Not und Verheissung der christlichen Verkündigung" van 1922 (te vinden in de bundel

„Das Wort Gottes und die Theologie"), waarin Barth vanuit de situatie van de prediker, die zich voorbereidt voor zijn arbeid op de kansel zijn bedoelingen verduidelijkte.

Tezamen met Karl Gerhard Steck wijst Fischer ons op Barths boek „Anselms Beweis der Existenz Gottes" (1931) als de sleutel tot Barths dogmatische methode; een opvatting, waarin Barth zelf hen trouwens reeds was voorgegaan (in zijn eerste autobiografische artikel in „The Christian Century" van 1939 „How mij mind has changed"). Het eerste deeltje in de reeks „Theologische Existenz heute", dat onder dezelfde titel in 1934 verscheen, behoeft hier wel niet meer nadrukkelijk te worden vermeld, dat heeft zijn kerkhistorische uitwerking wel in zeer ruime mate gehad. Niet zonder reden wijst Steck in deze reeks zeer speciaal op no 32 „Evangelium und Gesetz": het blijkt hoe langer hoe meer van hoe centrale betekenis de omkering van deze beide begrippen in hun tot dan toe gangbare volgorde wet en evangelie voor het geheel van Barths theologie, met name voor de ethiek, geworden is.

Fundament voor Barths politieke gedachten werd „Rechtfertigung und Recht" (1938), waarin hij aansluitend bij de engelmachtenleer van Günther Dehn en anderen het terrein van het recht als een secundair-christologisch gebied ging beschrijven rondom het terrein van de rechtvaardiging, waarin het om primair-christologische zaken gaat. Dan volgen in de oorlog Barths verschillende politieke publicaties, bijeengebracht in de bundel „Eine Schweizer Stimme" (1945). Ons interesseert daarbij zeker niet in de laatste plaats Barths beantwoording van een aantal bijzonder actuele vragen tijdens de jaren van bezetting en illegaliteit, die Barth in 1942 langs ondergrondse weg „An meine Freunde in den Niederlanden" wist te doen toekomen (zie hiervoor ook K. H. Kroon, De Groene Amsterdammer, 19 Mei 1956). Na de oorlog verscheen op hetzelfde gebied de brochure „Christengemeinde und Bürgergemeinde" (1946), waarop Buskes kort geleden nog eens speciaal de aandacht heeft gevestigd (*In de Waagschaal,* 12 Mei 1956).

Brillenburg Wurth vermeldt uit de veelheid der kleinere Barthpublicaties met nadruk diens toespraak op de eerste Assembly van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" (1948). En Miskotte (Het Parool, 8 Mei 1956), onderstreept nog eens zijn rede te Bielefeld in 1953 „Das Geschenk der Freiheit": „Géén woord wellicht van onze Europese taal is door hem zo krachtdadig vernieuwd, en boordevol posi-

tieve rijkdom gemaakt als het woord *vrijheid*". En Barth gehéél verstaan zal toch moeilijk zijn, wanneer men ook zijn heerlijke boekje „Wolfgang Amadeus Mozart" (1956) niet enigermate tot zich heeft laten spreken. Niet voor niets zijn het de portretten van Calvijn en Mozart, die op Barths studeerkamer aan de Bruderholzallee broederlijk bijeen hangen.

Hierbij zal ik het moeten laten, alleen naar voren brengende, wat in de verschillende artikelen, waaruit dit mozaïek is samengesteld, in het bijzonder werd onderstreept; wanneer we aan het genoemde nog Barths prekenbundels en „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" toevoegen hebben we het allervoornaamste waarschijnlijk wel gehad.

Tenslotte: het zou onjuist zijn om in de samenhang van dit artikel ook geen aandacht te geven aan de meer kritische geluiden, die temidden van de klanken van lof en dankbaarheid ten aanzien van Karl Barth opklinken. Als ik het goed zie vallen deze opmerkingen onder twee rubrieken. Enerzijds zijn er de bezwaren, die uitgaan van het eigen standpunt van de schrijver en constateren, wat men van daaruit gezien bij Barth mist of als onjuist beschouwt. Anderzijds zijn er de bedenkingen, die zich met Barth stellen onder dezelfde norm van het Schriftgetuigenis en dan vragen of Barth dit wel tenvolle recht heeft weten te doen. We beginnen met de eerste groep.

Bijzonder fel is de kritiek van Sir Henry Self (Deputy Chairman, British Electricity Authority; Chairman, Modern Churchmen's Union). Hij schrijft o.a.: „Religion must have a meaning for the ordinary man, and any teaching claiming dogmatic authority must at least be intelligibly expressed to the common mind. The Theology of Crisis must be judged by its intelligibility for the thinking layman and that is almost nil. It must be obvious that a dogmatic authorianism claiming to reveal truth and salvation, is sadly astray if it denies validity to earnest Judaism and rejects the religious experience of the East with its ages of tradition and its own interpretation of life."

Hier is wat Barth zelf in de dertiger jaren de „Synagoge des Neuprotestantismus" genoemd heeft, aan het woord. Het verwondert ons dan ook niet dat Sir Self ons verderop in zijn artikel vergast op de pittige uitspraak: „The new theology, by contrast, lays its main emphasis on the depravity of man and God as „wholly other": here we have the modern revival of the perverse elements in the teachings of St. Augustine, Luther and Calvin in whom these heretical strands

had their origins" (*The Church of England Newspaper*, July 27, 1956). We mogen dankbaar zijn, dat deze electriciteitsdeskundige geen blad voor zijn mond genomen heeft, want daardoor kunnen we ontdekken hoe ergerlijk Barth vroeger voor velen geweest moet zijn. En hoe breed de kloof was, die hier zo mogelijk moest worden overbrugd.

Trouwens, Sir Self staat daarbij zeker niet als een laatste der Mohikanen alleen. Met veel groter bezonnenheid en veel meer begrip wordt veel van hetgeen hij naar voren bracht toch ook in het volgende citaat uitgesproken: ,,Toen ik indertijd als student Barth's opzienbarende commentaar op Paulus' Romeinenbrief, waardoor Barth op slag beroemd werd, bestudeerde, ,,deed" mij dit boek, eerlijk gezegd, niet zo bar veel, zomin als de brief zelf van Paulus aan de Romeinen me ooit sterk heeft kunnen aanspreken, aangezien ik de in deze brief beleden kijk op de mens en op de heilsgeschiedenis (Romeinen 9–11) onmogelijk kan delen en me daaraan als Christen innerlijk ook niet *gebonden* voel. Ook voel ik met duizenden christenen me innerlijk vreemd aan Barth's christomonistische ,,constructie", die de dogmatische structuur van zijn hele Kirchliche Dogmatik bepaalt en waardoor met name zijn scheppingsleer zo'n fantasierijke indruk maakt" (Smits, *t.a.p.*). Op hetzelfde vlak liggen m.i. de bezwaren van de briefschrijvers, die aan Brillenburg Wurth rekenschap hebben gevraagd ten aanzien van zijn hun onbegrijpelijk hooggestemde artikel in ,,Trouw": ,,Men heeft gevraagd, hoe dat kan, dat iemand, die van onze antithesevisie niets wil weten en die op politiek en sociaal gebied in brede kring zo funeste invloed heeft geoefend en die bovendien op allerlei punten van onze gereformeerde belijdenis in aanzienlijke mate afwijkt, toch door ons in bedoeld artikel met zoveel waardering en bewondering besproken is" (Brillenburg Wurth, *Gereformeerd Weekblad*, 8 Juni 1956). We zien hier als het ware in één zin het gangbare en welbekende standpunt der Neo-Calvinistische afweer ten opzichte van Barth uitgestippeld.

Dan denk ik aan enkele Rooms-Katholieke reacties. Zonder er verder nader op in te gaan spreekt Van de Pol uit, dat de interpretatie, die Barth heeft gegeven van de R.K. Kerk en haar leer, theologie en praktijk ,,in veel opzichten door een katholiek als onaanvaardbaar moet worden beschouwd" (Van de Pol, *t.a.p.*). We citeerden reeds Witte's bezwaar tegen Barths ontkenning der natuurlijke theologie (waarbij overigens de aandacht moge worden gevestigd op Miskotte's ,,Nieuwe Perspectieven" in *In de Waagschaal* van 12 Mei 1956: Miskotte heeft reden om aan te nemen, dat Barth in IV, 3

dit onderwerp nog eenmaal op nieuwe wijze zal gaan benaderen en, hoewel hij zich daarover nog slechts zeer gereserveerd wilde uitlaten. Barth heeft dit in een persoonlijk gesprek met schrijver dezes op 1 Juli j.l. niet ontkend). Merkwaardig is daarbij Witte's methode van argumenteren: ,,Barth steunt daarbij op de Calvijnse gedachte van de absoluut onoverbrugbare afstand tussen God en mens, waarbij hij – verdergaand dan Calvijn – elk Godsbeeld in de gevallen mens zo radicaal vernietigd acht, dat het wezen van die mens zelf zonde *is*. *Elke* overeenkomst bij het onmetelijke verschil tussen God enerzijds, mens en wereld anderzijds, ontbreekt absoluut volgens Barth. Konsekwent acht hij dan elke Godskennis, ook die omtrent het bestaan van God, volstrekt ontoegankelijk voor het natuurlijk verstand zònder het licht van de Openbaring. De Kantiaanse gedachtengangen omtrent de onkenbaarheid voor ons verstand van het wezen der dingen, speelden hier bij Barth op de achtergrond heel zeker sterk mee, al probeerde hij zich steeds meer louter op de Schrift te beroepen'' (Witte, *t.a.p.*). In dit verband zij slechts vermeld, dat verschillende bijdragen in ,,Antwort'' zich op diepgaande wijze met deze vragen bezig houden (Hans Urs von Balthazar, *Christlicher Universalismus*; Gottlieb Söhngen, *Analogia entis in analogia fidei*; Walter Kreck, *Analogia fidei oder analogia entis?*) waarbij het betoog van Witte (Calvijn – Kant – slechts schijnbaar de Schrift) een wat al te gemakkelijke indruk maakt.

Als overgang van deze eerste naar de tweede categorie (die zich overigens natuurlijk moeilijk geheel laten scheiden) moge ik verwijzen naar het oordeel van De Graaf. ,,Er is op het protestantse erf geen enkele theoloog van het formaat van Barth te vinden. Bij alle dankbaarheid voor het levenswerk van deze grote godgeleerde, die velen de vreugde aan de theologie heeft weergegeven, is dit toch een betreurenswaardige omstandigheid. Want het spreekt vanzelf, dat er aspecten van theologisch belang zijn, die bij Barth in de schaduw blijven. We zouden als zodanig kunnen noemen de mystiek, die in het spoor van Barth vrijwel wordt genegeerd, hoewel zij uit de Bijbel, noch uit de Kerk der eeuwen is weg te denken. Het broodnodige gesprek van de theologie met psychologie en sociologie komt op de grondslag van Barths dogmatiek slecht op gang. Zo zou er meer te noemen zijn'' (De Graaf, *t.a.p.*).

De vraag naar de mystiek komt in ander verband ook naar voren bij Haitjema. ,,Wij hebben ons deze eis tot een steeds op de Christusverkondiging gerichte, bewogen geladenheid van de gehele dogma-

tiek op het ernstigst te laten voorhouden. En eerst wanneer wij in onze confessionele theologie de waarheid van deze aanvat hebben verstaan en ter harte genomen, zullen wij het oog mogen richten op de schaduwzijde, die met deze hoge kwaliteit van Barths theologie verbonden is: nl. dat zij tegen wil en dank blijft steken in de Christocentrische (bijna schreef ik: Christomonistische) beklemtoning van het genaderijke handelen Gods. En van dit heilshandelen zal toch moeten worden betuigd, dat het zich altijd weer trinitarisch ontvouwt. Dat wil ook zeggen, dat b.v. het handelen Gods in de verkiezing als *werk van de Heilige Geest* zal moeten worden beschreven en dat het als zodanig ook moet kunnen betrokken worden op de prediking des heils. En – de verkiezing te prediken als werk des Geestes, dat zal niet anders kunnen dan door het waagstuk aan te durven, de troost der volharding te verkondigen als het onbegrijpelijk-lankmoedige werk van de Heilige Geest, die niet alleen de Geest des Zoons doch ook de Geest des Vaders is. Eerst als zó de pneumatologische dimensie in de prediking open gaat, zal de Christusverkondiging haar persoonlijk-pastorale spits ten volle krijgen en het waarheidsmoment der echte bevinding zal zó duidelijk aan het licht treden, dat er geen grond meer zal zijn om zich onder deze ,,theologie des Woords" onbevredigd te achten, wijl ze te weinig het hart van de enkele mens, die – om met Kierkegaard te spreken – bekommerd werd over zijn eeuwige zaligheid, raakt" (Haitjema, *t.a.p.*).

Hier komen de materieel-theologische vragen naar voren, die meerderen moeite geven. We verzuimen echter niet te vermelden, dat er bij Haitjema nog een tweede complex van bezwaren wordt aangeduid: ,,Het Kierkegaardiaanse denken, dat ook in de theoloog de ,,enkeling voor God" op het spoor wilde komen om deze te doen ontdekken, dat alle waarheid beleefde waarheid is, en zeker ook de geopenbaarde heilswaarheid subjectief is, d.w.z. alleen in een heel-het-leven-op het spel-zettende geloofsbeslissing kan worden onderkend, werd door Barth niet – zoals ik in 1926 verwachtte – geleidelijk aan aangevuld met het Hoedemakeriaanse geloofsdenken van uit het kerkelijk uitgangspunt" (Haitjema, *t.a.p.*). Hieruit komen dan de bekende bezwaren tegen Barths afwijzing van de kinderdoop en tegen zijn voorkeur voor een congregationalistisch kerkverband voort.

Toch, dit laatste zijn betrekkelijk incidentele problemen, waarbij bovendien ten aanzien van de kinderdoop nog dient te worden afgewacht welke gestalte Barths doopleer in IV, 4 uiteindelijk zal gaan krijgen. Barth is ook hierin voldoende Barth om voor verrassingen

te kunnen zorgen. Hetzelfde geldt trouwens – Haitjema is zich dit blijkens het slot van zijn artikel ook uitnemend bewust – voor het verlangen naar sterker beklemtoning van de pneumatologische dimensie in de dogmatiek, waar juist daaraan immers de vijfde cyclus van de K.D. zal worden gewijd. De door Haitjema in dit verband naar voren gebracht gedachten hangen echter nauw samen met een andere vraag, namelijk de leer van het nietige en van de demonen, die zowel voor Barths verkiezings- als voor zijn scheppingsleer van de grootste betekenis kan worden geacht. Hier liggen toch tegenwoordig wel in de allereerste plaats de vragen van Berkouwer in zijn terecht geprezen ,,De triomf der genade in de theologie van Karl Barth''. Hier liggen echter ook de vragen van de Lutherse dogmaticus Heinrich Vogel: ,,Dabei liegt das Karl Barth so Beglückende und Wohltuende Mozartscher Musik darin, dass die Schatten des Todes und des Leides, deren dunkle Farben ihr nicht fehlen, in ihrer, der wehmütigen Süsse nicht entbehorenden Harmonie so überleuchtet sind von einem Glanz, der für Karl Barths Gehör Gottes trotz allem gute Schöpfung preist. Ach, dass ich diese theologische Interpretation im Zeichen von Karl Barths Verständnis des Todes und des Eschaton hier teilen könnte! Mein Verständnis des Neuen Testamentes will es nicht zulassen'' (Vogel, Der lachende Barth, *Antwort*, S. 171).

Hieraan herinnert ook Berkhof, wanneer hij het heeft over de ,,bijna on-nadenkbare *eenheid van tegendelen*'' in de K.D.: ,,We zien die eenheid van tegendelen op een bepaalde wijze afgerond of liever toegespitst worden, die noodzakelijkerwijs vragen oproept. Binnen de reformatorische confessie beginnen die vragen, zoals Vogel, Berkouwer en vele anderen die vertolkt hebben, steeds meer op elkaar te lijken. Die vragen zijn ook mijn vragen. Het duidelijkst zijn ze mij, als ik denk aan Barths leer van het nietige en van de demonen. De schaduw van zonde en gericht zijn in de Schrift dieper en de worsteling van de Here God met deze machten is daar feller dan in Barths grootse ,,triomf der genade''. Zeker, maar zet daar nu eens thetisch iets tegenover, zonder je terug te trekken op de bijbelse theologie, détail-exegese, weinig doordachte traditie of tamelijk goedkope stichtelijkheid! Dan krijg je het gevoel of je een enorme steen met je handen wilt optillen. We lopen er maar wat omheen. Heus niet kritiekloos. Het is jammer, dat er over de vragen die vele ,,Barthianen'' aan de K.D. te stellen hebben, onder ons zo weinig gemeenschappelijk beraad is'' (Berkhof, *t.a.p.*).

Ditzelfde brengt ook Berkouwer op zijn wijze onder woorden in zijn wel niet voor Barths zeventigste verjaardag geschreven, maar merkwaardigerwijze toch in dezelfde week verschenen artikel over Barth in het eerste deel van de tweede druk van de Christelijke Encyclopaedie: ,,Juist omdat de grondgedachte van B.'s dogmatiek steeds meer uitgesproken kan worden als een willen accentueren van de onpeilbare diepte van het Goddelijk erbarmen, is het begrijpelijk, dat de discussie rondom zijn theologie in de laatste tijd opnieuw aan intensiteit won. Deze discussie wordt beheerst door de noodzakelijkheid om niet in valse en machteloze reactie te spreken. Er is een gevaar, dat er een discussie ontstaat die niet anders doet, dan poneren, dat B. de genade Gods te zeer accentueert. We worden herinnerd aan het vroegere verwijt, dat B. de transcendentie Gods te zeer onderstreepte. Deze kritiek van ,,meer of minder'' is machteloos, omdat men nimmer vanuit een ,,meer of minder'' de werkelijkheid van de genade in het oog kan vatten. Elke kritiek, die tegenover het ,,meer'' een ,,minder'' zou willen plaatsen, heeft het wezenlijke van de Reformatie uit het oog verloren. De strijd en discussie, ook in het belang van de prediking der kerk, kan alleen gevoerd worden op het niveau van de vraag niet naar sterkere of zwakkere accenten, maar naar de totale structuur en de verbanden, waarin de genade Gods ter sprake komt'' (Berkouwer, *t.a.p.*, p. 475).

Ook Barths vrienden en geestverwanten zijn het er over eens ,,Es soll... niemand entbunden werden von der kritischen Prüfung des Gebotenen. Es ist möglich, dass unsere dogmatische Arbeit der Ausformung von Barths Erkenntnissen mit manchem kritischen Vorbehalt nachgehen muss, dass sich einzelne Positionen, ja sogar, dass sich eine Art heimliches System in der Dogmatik nicht wird halten lassen – aber es sollte nicht möglich sein, an dem evangelistischen Angebot vorbeizugehen, wie wenn die Kirche heute es sich leisten könnte, das Gebotene zu überhören, wie wenn sie so reich und unerschüttert wäre, dass sie die Lebens arbeit dieses Mannes wie eine der oft genug früher üblichen privaten Arbeiten irgendwelcher theologischer Schulhäupter oder Einzelgänger ignorieren dürfte'' (Martin Fischer, *a.a.O.*).

Men zal het de schrijver van dit artikel niet kwalijk nemen, wanneer hij ter onderstreping van deze laatste gedachten van Martin Fischer eindigt met het slot van de bijdrage van Johannes A. Lombard in *Antwort* (S. 896): ,,Wir hier in Afrika werden nicht vergessen,

dass Sie *Freude* bringen, während andere in trübseligem Ernst und in ständiger „existentieller Entscheidung" die Last weitertragen; dass Sie *Humor* habe, das sanfte Leuchten von Engeln, die da lachen, während alles in Nacht und Schatten unterzugehen droht; dass Sie mit leeren Händen dastehen können und sagen: Ich wünsche mir nichts anderes mehr –, dass Sie dann Lob und Ehre dem geben, der da war, der da ist und der da kommt. Wir wissen von den langen Nächten in Afrika, wir hören die Urwälder nach Wort und Antwort rufen. Wir haben Ihre Stimme auch in Afrika gehört. Ihre Theologie ist für uns hier im fernen Lande wirklich mehr als eine Lehre, es ist wirklich unsere Speise und unser Trank.

Wie können wir anders aufhören als mit dem Anfang? Was ist geschehen? Doch wohl dieses: „Ich habe das Neue Testament gelesen. Ich habe wieder einfach gelernt, die vier Buchstaben auszusprechen: *Gott.*"

Gott ist Gott – der lebendige Gott.

ESCHATOLOGISCHE MOTIEVEN IN ENKELE GESCHIEDWIJSGERIGE BESCHOUWINGEN[1])

DOOR

R. Bakker

De Bilt

De vraag naar de plaats en functie der eschatologie in de philosophie, met name in de philosophie der geschiedenis, raakt de vraag naar de opvatting van het wezen van de tijd. Men kan zich niet in ernst bezighouden met vragen rondom eschatologie zonder positie gekozen te hebben tegenover het verschijnsel van de tijd. Het denkend bezig zijn met de eschatologische werkelijkheid is geen vreemd, speculatief, buitentijdelijk bedrijf, maar een zuiver mènselijke aangelegenheid – waarvan de ernstige bezinning, waarmee dit probleem door denkers van uiteenlopende richting door de geschiedenis der geesteswetenschappen heen is aangevat, een duidelijk bewijs is.

a) *Het mysterie van de tijd*

„Wat is tijd? Wie kan dit kort en gemakkelijk uiteenzetten? En waarover spreken wij gemakkelijker dan over de tijd?" „Maar" – zo gaat Augustinus verder – „als niemand er mij naar vraagt, dan weet ik het; moet ik het uitleggen, weet ik het niet. Dit weet ik, dat, als er niets voorbij zou gaan, er geen verleden tijd zou zijn en als er niets komen zou, er geen toekomstige tijd zou zijn en als er niets was, er geen heden zou zijn. Hoe bestaan deze tijden, verleden en toekomst, daar het verleden er niet meer is en de toekomst er nog niet is? Als het heden altijd heden zou zijn en niet in het verleden zou overgaan, dan zou er geen *tijd* zijn, maar *eeuwigheid*."

Het heden moet verleden worden om tijd te zijn, en – vraagt Augustinus zich af: „hoe komt het, dat wij ook datgene Zijn noemen, waarvan de oorzaak diegene is, op grond waarvan het niet zal zijn?"[2])

Augustinus heeft het mysterie van de tijd diep gepeild. Hoe kunnen wij ons de tijd denken? Hij ontsnapt ons op het moment, dat wij

---

[1]) Lezing, gehouden voor de Theol. Fac. der studenten te Utrecht in verband met de V.T.S.F. conferentie, jan. 1956.

[2]) Aug. *Conf.* XI, 14.

hem willen formuleren. Hij is als een onafgebroken, rusteloze stroom, die ons meevoert naar een onbekende bestemming; als een melodie, waardoor wij ons gedragen voelen naar verre oorden. De tijd heeft een eigen dimensie, ontoegankelijk voor het reflexieve denken.

Wij lossen het raadsel van de tijd op door het eigene van de tijd in een continue proces van analyses te onteigenen: wij verdelen de tijd in eenheden en vergeten dat ook deze indeling tijd is; wij projecteren hem buiten onszelf in een ruimtelijk verband en vergeten, dat hij onruimtelijk, on-telbaar is.

Wij zeggen ,,in de tijd'' te leven; maar – wij bewegen ons nòch t.o.v. de tijd nòch beweegt de tijd zich t.o.v. ons. In beide onderstellingen hebben wij de tijd gedepersonaliseerd en het anthropologisch karakter van de tijd miskend. Augustinus heeft in bovengenoemd citaat de tijd in nauw verband met de mens beschreven. De mend *heeft* geen tijd, maar is tijd. Augustinus kent de tijd *nìet* als een successie van afzonderlijke, meetbare momenten, maar als *duur*, niet in de zin van een kortere of langere overspanning van momenten maar als essentiële tijdsbeleving, waarbij de dimensies van verleden, heden en toekomst geïncarneerd worden in de herinnering, opmerkzaamheid en verwachting. In de gerichtheden van de menselijke geest heeft de tijd duur:[1]) ,,In U, mijn geest, meet ik de tijd.''[2])

Augustinus onderscheidt de eeuwigheid van de tijd. Als er geen beweging was, zou er eeuwigheid zijn. En toch kan men spreken van een dúúr van het *heden;* voor zover het de gerichtheid van de geest betreft op het verleden: het *praesens* in de zin van het tegenwoordig-zijn van het verleden in de geest, en op de toekomst: het *praesens* in de zin van het tegenwoordig-zijn van de toekomst. In de beweging van onze existentie omspannen wij de duur van de tijd en maken wij verleden en toekomst tot heden.

Hierin voltrekken wij de act der gelijktijdigheid.[3]) Prof. v. d. Leeuw merkt op, dat deze ,,Gleichzeitigkeitsverhältnis'' onder het beeld van een cirkel werd voorgesteld. De omtrek van een cirkel is niet exact te berekenen, zij is slechts adaequaat aan zichzelf: zoals de cirkel alléén zichzelf toebehoort, zó behoort de tijd aan ons.

b) *De mythische tijd*

De anthropologische structuur van de tijd, de nauwe betrokken-

---

[1]) C. A. v. Peursen: *De tijd bij Augustinus en Husserl*, 1953, blz.4.

[2]) Vgl. *Conf.* XI, 28, 37; XI 26, 33; XI 27, 36; XI 20, 26.

[3]) Vgl G. v. d. Leeuw: *Urzeit und Endzeit* in: *Eranos-Jahrbuch* 1949, S.14, 15.

heid van mens en tijd, die wij duidelijk bij Augustinus vonden weerspiegeld, maar die ook later in de tijdsphilosophie van Husserl[1]) en Merleau-Ponty[2]) stem krijgt en in de duur der ervaringen wordt beleefd, vindt o.i. haar diepste wortels in het primordiale tijdsbesef van de *mythische* werkelijkheid. In het klimaat van de mythische zijnsbeleving is de tijd hierom zo nauw verweven met de menselijke existentie, omdat híer het oerfactum van mens en wereld, leven en dood, dat eenmaal achter de horizon van ons leven plaatsgreep, zich herhaalt in ònze tijd, niet zinnebeeldig, maar – als een adaequate werkelijkheid ons gebeuren wordt. De tijd van dit oergebeuren, de oertijd is niet alleen het *paradeigma* van de menselijke tijd, maar hij is onze tijd, zoals de mythe geen paradeigma der geschiedenis, maar concreet-historisch onze geschiedenis ìs. In onze tijd is niets, dat niet in de oertijd was en omgekeerd is er in de oertijd niets, dat zich door de kracht van de mythe nú niet voltrekt. De oertijd openbaart zich aan de mens en hij doet dit, doordat zijn mythe op gezette tijden wordt herhaald in de effectvolle werking van het woord. Mythe en tijd vormen een eenheid. Door de actualisering van de mythe actualiseer ik de tijd, schep ik hem, geef ik hem substantie en vorm. Wat is de uitdrukking: A.D. 1955 anders dan een mythische uitdrukking van de tijd?

c) *De circulaire tijd*

De tijd heeft een begin, maar een begin, dat eigenlijk geen begin is, omdat het zich in de handeling herhaalt.

Het begin onderstelt een einde, maar een einde, dat geen einde is, omdat dit door een begin wordt gevolgd.

Elk begin is een nieuwe tijd, omdat de geciteerde mythe in de cultushandeling een scheppingswoord is.[3])

Er moet een nieuw begin worden gemaakt, een nieuwe mythe worden uitgesproken om de continuïteit van het leven te garanderen.

Zo verschijnt het leven en hiermee de tijd als een cirkelgang, manifest in de cyclus van het natuurgebeuren, van leven en dood – herhaling van de mythe van het streven en opstaan van Dionysus. „Annus" heeft etymologisch te maken met „anulus". In de griekse

---

[1]) Vgl. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung* IX. Halle 1928.

[2]) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 85, 270 ff., en hfdst: La temporalité, pp. 469–496.

[3]) G. v. d. Leeuw, *a.w.* S. 23.

traditie wordt de tijd dan ook altijd met een circulaire beweging in verband gebracht. De mythe van Plato's *Timaeus* illustreert duidelijk de equatie van cirkelbeweging en tijd.

Plato's conceptie van de tijd staat strak gespannen op de werkelijkheid der periodieke beweging der hemellichamen.[1]) De tijd wordt door de beweging gevuld en beweging heeft al, wat leeft: „αἴων" is dan zowel *tijd* als *leven*.

Begin en einde vallen aldus samen. Het mythisch besef kent alléén tijd, gebeuren – geen *geschiedenis*. Geschiedenis treedt op, waar de eeuwige stilstand wordt opgeheven en de kringloop doorbroken. Geschiedenis veronderstelt een permanente verandering van het decor der menselijke handelingen in een *opwaartse* beweging naar een telos (doel, einde). Zij is contingent en nimmer een in zichzelf rustende zelfbeweging. Plato zou nooit een philosophie der geschiedenis hebben kunnen schrijven: de gebeurtenissen van land, volk en enkeling vallen naar Grieks besef in het gebied der historiographie, maar nooit in de orde der philosophie. De eeuwige zin der geschiedenis ligt in de zich door al het wisselvallig gebeuren voltrekkende, immanente werkzaamheid van de kosmische logos. De tijd strekt zich hier niet uit naar een transcendent doel, maar vloeit in zichzelf terug. Hier is geen plaats voor eschatologie. Een eschatologische visie op het geheel der historische werkelijkheid is onverenigbaar met een coïncidentie van tijd en zin; zij leidt de zin der historie af uit een bovenhistorisch eschaton, of liever: zij poneert haar zin in een haar transcenderend, eschatologisch futurum. In de Griekse en Romeinse mythologieën wordt het verleden gerepresenteerd als een eeuwig heden – in de Joodse en Christelijke opvatting der historie is het verleden altijd een belofte voor de toekomst en – zegt K. Löwith terecht – de interpretatie van het verleden wordt een profetie in omgekeerde richting, daar zij het verleden als een zinvolle voorbereiding voor de toekomst duidt.[2])

De Griekse philosophen gingen uit van de eeuwige terugkeer der dingen (de tijd, hoewel geschapen door de demiurg, is eeuwig als de best mogelijke copie van de tijdloze wereld van het intelligible:[3]) – niets zal er zijn, wat niet geweest is, de toekomst is verleden tijd! – en daarom kon een verwachtingsvolle gerichtheid op de toekomst hun slechts zinloos toeschrijven. Griekse geschiedschrijvers als Herodotus

---

1) Vg. Plato, *Timaeus*, c. 37 e.v.
2) K. Löwith, *Meaning in History*, 1948, p.6.
3) Plato, *Timaeus*, c. 37.

en Thucydides stellen het cirkelmotief centraal: een goddelijk ingrijpen in de historie dient tot herstel van het evenwicht in de geschonden kosmische orde (Herodotus)[1] – en in de pragmatische geschiedenisbeschouwing van Polybius vloeit het heden consequent uit het verleden voort, zodat het mogelijk wordt, toekomstige ontwikkelingen causaal uit verleden feiten af te lezen. Zo is de toekomst principieel berekenbaar, transparant, gedetermineerd en determineerbaar.

Wij herinneren ons, hoe reeds de eerste christelijke theologen gepoogd hebben, een wig te drijven in de schijnbare onaantastbaarheid van voorspellingstechniek, orakel- en droomgeloof, wondertekenen – feilloze instrumenten ter ontsluiering van de toekomst binnen de gesloten cirkel van een religieus determinisme.[2]

d) *Is eschatologie mogelijk binnen het philosophisch raam der geschiedenis?*

Wij stelden ons de vraag naar het eschatologisch gehalte van enkele geschiedeniswijsgerige beschouwingen. Hebben wij met het voorafgaande eigenlijk deze vraag al niet min of meer beantwoord?

Als wij een systematische interpretatie van de universele geschiedenis naar wetenschappelijke methode, volgens welke de empirische feiten rondom immanente zinstructuren gerangschikt worden, als de essentiële taak van de wijsbegeerte der geschiedenis beschouwen, dan zal zij niet boven het historiologische denken der Grieken uitkomen, gevangen blijven in de logische causaalnexus van successieve gebeurtenissen en als *onwetenschappelijk* verwerpen, wat binnen de ruimte van een eschatologische interpretatie als *vóórwetenschappelijk* wordt gepostuleerd.

Een consequent-eschatologische interpretatie is alleen mogelijk in de christelijke opvatting der geschiedenis, die dit voorwetenschappelijke element als haar vaststaande praemisse voor haar verklaring beschouwt: geloof en openbaring zijn hier de sleutels tot een verstaan (zij het dan niet in empirisch-wetenschappelijke zin) der historie. Beide standpunten, dat der geschiedenistheologie en dat der geschiedeniswijsbegeerte, sluiten elkaar uit.

Troeltsch, om 'n voorbeeld te noemen, wilde een zuiver-wetenschappelijke positie innemen tegenover de geschiedenis en sloot zich

---

[1]) J. C. N. Cochrane, *Christianity and Classical culture*, 1940, § XII.
[2]) Vgl. D. Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grècque*, Louvain 1945.

in principe aan bij de empirische methode van Voltaire;[1]) Dilthey huldigde een soortgelijk principe: beiden meenden, dat een theologische fundering der geschiedenis – dus een interpretatie op de basis van het geloof en de openbaring – een miskenning inhield van de *absolute waarde der historie* als zodanig. De philosophie moet zich krachtens haar wezen bezinnen op de geschiedenis in haar menselijke aspecten, in het perspectief van haar tijdelijkheid – de theologie zoekt in en achter de historie een op de toekomst van het Koninkrijk Gods gebaseerde zingeving der geschiedenis, die zich hierdoor in het spanningsveld der eschatologie komt te bevinden.

Het klassieke voorbeeld van een consequente, christelijk-eschatologische doordenking der geschiedenis ontmoeten wij in de magistrale opzet en uitwerking van Augustinus' „de Civitate Dei". Gemeten naar de maatstaven van de zich aan het „Diesseits" oriënterende, historisch-wetenschappelijke methoden van de geschiedenisphilosophie, moet een centraal-eschatologische visie, die, uitgaande van de parousia van Christus, het eschatologisch gebeuren κατ' ἐξοχήν, de ontwikkeling der historie grijpt onder het gezichtspunt der peregrinatio ad Civitatem Dei, waarin de verwachting van een uiteindelijke triomf van het Godsrijk over het rijk der wereld als een jubeltoon doorklinkt, strijdig zijn met de exactheid van een wetenschapsbeoefening, die een wijsbegeerte der geschiedenis pretendeert te kennen en in praktijk te brengen.

e) *Spengler en Toynbee*

De vraag is nu maar of zulk een wijsbegeerte zich inderdaad beweegt in de zones van een stricte neutraliteit. Zo ja, dan bevreemdt ons b.v. de titel van Oscar Spenglers bekende boek: *Der Untergang des Abendlandes*, die ongetwijfeld meer suggereert dan een statistische uitspraak. Spengler handhaaft in dit boek de factor der noodzakelijkheid, waaronder de gang der historische culturen zich voltrekt en lanceert de stelling, dat de geschiedenis geen doel of bestemming heeft, daar zij noch door de wil van God noch door de wil van de mens wordt geleid. Slechts de biologische wet, die de ontwikkeling der onderscheiden cultuurprocessen reguleert naar een vastgesteld levenspatroon, kan als norm der beoordeling gelden. Maar dan

[1]) K. Löwith, *a.a.O.* p.1. Overigens treffen wij bij Troeltsch een wetenschappelijk positivisme uit de school van Gunkel en Welthausen aan náást de ethisch-religieuse metaphysica van Kant, Schleiermacher en Hegel.

frappeert een àndere facet in Spenglers philosophie, dat uitziet op een toekomstig eindgericht. *Der Untergang des Abendlandes* wordt gevolgd door *die Jahre der Entscheidung*, waarin Spengler een soort van eschatologisch visioen geeft van het eindoordeel, dat de afsluiting van de beschavingsgeschiedenis vormt. Ten einde voorbereid te zijn op dit critiek gebeuren, moeten de Duitsers een pruisisch socialisme vestigen. Spenglers profetische blik voorziet deze politieke orde als een laatste, positieve mogelijkheid binnen de ruimte van een drukkend pessimisme: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht".

De mens heeft zich niet enkel passief te laten leiden door de zuigbeweging van het natuurlijk gebeuren, maar óók actief op een toekomst gericht te zijn en het te wagen, de werkelijkheid van een definitieve crisis te verdisconteren in het persoonlijk beleven der historie.[1])

Toynbee's geschiedenisbeschouwing is verwant aan die van Spengler, hoewel de eerste een zo mogelijk nog dubbelzinniger visie heeft: enerzijds een ongedwongen overgave aan de reversibiliteit van het cyclisch cultuurpatroon, anderzijds een pogen om uit het proces van geboorte, groei, verval en dood een transcendente zin te deduceren, die de klassieke cyclus doorbreekt. De beschavingen, aldus Toynbee, zijn gedoemd te verdwijnen, maar in de mate, waarin deze benedenwaartse ontwikkeling zich voltrekt, is er een opwaarts openbaringsproces en een steeds dieper religieus uitzicht: de beschavingen hebben hun taak volbracht, als zij in hun ondergang de kiemen hebben gelegd voor een hogere religie, in het licht waarvan onze westerse, nachristelijke beschaving op haar best een verderfelijke „back-sliding" van het pad der geestelijke ontwikkeling [2]) betekent. De ambiguïteit van deze conceptie treedt in de laatste zin van dit citaat scherp aan de dag: naast een eeuwige golfbeweging der „civilizations" is er de notie van een „spiritual progress", die Toynbee slechts op de historie der godsdiensten en met name op de Christelijke verlossingsreligie betrekt. Hoe laten zich nu deze gezichtspunten verenigen? Zij laten zich *niet* verenigen, tenzij Toynbee de categorieën van „growth", „disintegration", challenge",, en „response" vanuit een eschatologische werkelijkheid vult. Maar – deze beide structuren blijven naast elkaar bestaan: een economie der waarheid laat zich niet verzoenen

---

[1]) K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, S. 264: „Spengler ist methodisch unhaltbar, wo er mehr gibt als Charakteristik der Erscheinungen."

[2]) Toynbee, *Civilization on Trial*, 1948, p. 236.

met een Griekse speculatie.[1]) Toynbee poogt tot een compromis te komen door de nogal gewaagde voorstelling, dat de eeuwige wenteling van het rad der historie geen nutteloze herhaling is, zo het met iedere draaiing een voertuig voortbeweegt, dichter naar zijn doel.[2]) Löwith commentarieert deze gedachte aldus, dat het wiel het voertuig der religie voortbeweegt met God als leidsman, Die weet ,,how to direct the natural force of rotation to a supra-natural goal''.[3]) Beide motieven kruisen en completeren elkaar, de beweging van de cirkel en die van de rechte lijn.

Toynbee slaagt er niet in, een oplossing te geven (hij erkent dit ruiterlijk) – de moeilijkheid blijft hierin bestaan, dat de autonomie van een historisch-cyclisch proces altijd ergens botst tegen de autonomie van de profetische geschiedenis, die zich zinvol uitrekt naar het telos van het Koninkrijk Gods en alle gebeurtenissen van de profane geschiedenis in de glans der eschatologische verwachting zet.[4])

f) *Twee radicale standpunten van Cohen en Nietzsche*

Tegenover deze ambivalente interpretaties stellen wij de consequente gedachtengang van Herman Cohen, voor wie de kern van alle geschiedenis het schouwen van het toekomstige is.[5]) Onkritisch is naar zijn idee de aan een verleden georiënteerde geschiedenisbeschouwing. In het kader van dit neokantiaans idealisme, dat de idee der geschiedenis poneert in de zedelijke idee der mensheid, wordt de historie toekomstig gericht: alle geschiedenis, die zich retrospectief terugtrekt, is geen geschiedenis van het menselijk handelen, maar beschrijving van menselijke toestanden.[6]) Cohen heeft hier duidelijk de joodse grondader van zijn geschiedbeschouwing blootgelegd: voor een nieuwe toekomst is de Schepper van hemel en aarde niet voldoende. – Hij moet een *nieuwe* hemel en een *nieuwe* aarde scheppen.

Nietzsche is vanuit een tegengesteld principe evenzéér consequent: consequent in de hartstochtelijke prediking van de eeuwige terugkeer aller dingen; stáánde voor het dilemma van het *geloof* in een

---

[1]) Toynbee, *A Study of History* VI, pp. 534f.

[2]) Toynbee, *ibid.* VI, pp. 234ff.

[3]) K. Löwith, *Meaning of History*, p.17.

[4]) Spenglers visie draagt een gedetermineerder karakter dan die van Toynbee. T. meent, dat de Westerse beschaving zich wel is waar in de phase van ontbinding bevindt, maar indien men zich tijdig tot Christus bekeert, kan de ondergang nog vermeden worden.

[5]) H. v. Oyen, *Ethiek en Religie*, 1929, blz. 117.

[6]) H. Cohen, *Der Begriff der Religion*, S. 4ff.

persoonlijke God, de Schepper van Hemel, Aarde en Geschiedenis en het *geloof* in een onpersoonlijk, goddelijk eeuwig Zijnsbestand, heeft hij héél beslist voor dit laatste *gekozen*.

Alles keert weer, eeuwig wentelt zich het rad der existentie. De zandloper van het bestaan wordt telkens weer omgekeerd en alles tot iedere grashalm toe is precies zoals ze eens was.[1]) *Zarathustra* is de mythisch-dichterlijke vormgeving van deze oeroude, metaphysische waarheid, die er altijd was en er altijd zal zijn. De op het antieke levensbesef geïnspireerde waarheid van de eeuwige terugkeer vervangt welbewust de historisch-eschatologische waarheid van de irreversibele, opwaartsstrevende, doelgerichte, rechte lijn; de altijd tegenwoordige cirkeltijd vervangt de lineaire tijd van al te menselijke bewegingen van hoop, vrees, berouw en verwachting[2]), die de mens al twee millenia heeft misleid; het overal zijnde midden het door het Christusgebeuren bepaalde midden; de eeuwige terugkeer de ,,eenmalige'' wederkomst, het evangelie van Zarathustra het Bijbels evangelie. Een onoverbrugbare kloof scheidt het paganisme van Nietzsche's geschiedenisbeschouwing en het profetische van de joods-christelijke conceptie. Dionysos is tégen Christus. Er is géén compromis. Nietzsche heeft tégen de door een absoluut begin en einde gemarkeerde voortgang der geschiedenis de idee van de tijdloze herhaling principieel vernieuwd en hiermee zijn roeping vervuld.

Maar Nietzsche's verzet belichaamt een desillusie, die het tot een moraal verstarde Christendom hem had gebracht. De dood van God bracht hem tot een nieuw verstaan van de intrinsieke waarden der klassieke oudheid. De gedachte der eeuwige terugkeer is niet nieuw in de wijsbegeerte: zij werd door Nietzsche gereïntegreerd als antwoord op de convulsies van een stervend Christendom.

Dit is het punt, waarop Nietzsche's tijdsbeleving essentieel afwijkt van het klassiek-heidense denken, waarin alles gedwongen werd door het onpersoonlijk fatum in het altijd eender rad van geboorte en dood: Nietzsche heeft de lege ruimte van een perspectiefloos Christendom opnieuw willen vullen met de scheppende mogelijkheden van een nieuwe *toekomst*, waarvan hijzelf zich de drager beschouwde en die hij in de mythe van de stervende en opstaande Dionysos zag gesymboliseerd. Nietzsche's Zarathustra is évangelie, maar een ander evangelie dan het christelijk. Het brengt de bood-

---

[1]) H. van Oyen, *Philosophia* II, blz. 360.

[2]) Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 187 ff.

schap, dat de mens géén speelbal is van de gril van de Moira, maar dat hij in volle verantwoordelijkheid naar de toekomst leeft. De beweging van de wil naar de toekomst en de beweging van de altijd eender dingen laten zich verenigen, niet in de dialectiek ener coincidentia oppositorum, maar in een profetisch appèl aan de wil tot een *willend* aanvaarden van het verleden, van wat geschied is en geschiedt, van de werkelijkheid van het menselijk bestaan, dat zonder onze wil tot ons is gekomen. Wil, verantwoordelijkheid en toekomst zijn geen griekse categorieën. „Far remote from being genuinelly pagan, Nietzsche's neo-paganism is – essentially Christian by being anti-Christian." [1])

Nietzsche's doctrine der eeuwige terugkeer is in laatste instantie niet ontologisch, maar ethisch gekleurd; het gaat hem niet zozeer om het *zijn* dan wel om de *zin*. De verwerkelijking van de zin hangt af van de *wil*, zichzelf te zijn in de heroïsche beaming van de amor fati, waardoor men deel heeft aan het lot als een niet langer van buiten af komende, vreemde werkelijkheid. Dan is men „frei im liebevollsten Muss" en rijp voor de idee der eeuwige terugkeer.

Hoe dubbelzinnig vele van Nietzsche's aphorismen ook klinken, ondubbelzinnig is zijn profetische afwijzing van de categorie der progressiviteit, waarvan de geschiedenis in toenemende mate de onvruchtbaarheid en bloedeloosheid had gedemonstreerd.

De idee der vooruitgang van de in een christelijke bodem wortelende wijsgerige beschouwingen der geschiedenis als illusie ontmaskerend, heeft Nietzsche met een niets ontziende radicaliteit de antieke gedachte als richtsnoer ter zelfverwerkelijking gepredikt.

g) *Een middenweg?*

Tussen de beide polen van Cohens en Nietzsche's unilaterale geschiedenisopvatting vertoont de philosophie der geschiedenis een rijk gevarieerd beeld van wisselende aspecten, waarbij wij op éénzelfde patroon motieven aantreffen, die een zeer verschillende afkomst verraden, ja, tegenstrijdig zijn in hun oorsprong en milieu. Wij bedoelen, dat in vele gevallen historiographen vasthouden aan de rechte lijn, de lineaire progressie èn tegelijk het primaat van de cirkelbeweging onmiskenbaar tot uitdrukking brengen. Hierdoor ontstaat een zekere onevenwichtigheid, men krijgt dan de dubbelzinnige figuur van de cirkelquadratuur die noch het een noch het

---

[1]) K. Löwith, *a.a.O.*, p.220.

ander is: aan de ene kant ontneemt men aan het motief der ontwikkeling zijn essentiële voorwaarde en doel, de terminum a quo en ad quem, zijn fundatie in schepping en voleindiging, zijn christelijke basis, terwijl men aan de andere kant ook aan het cyclisch proces zijn essentie ontrooft door de oneindige, continue beweging te assimileren aan een haar wezensvreemde ontwikkelingsstructuur.[1])

Men zal òf een *consequent-eschatologisch* standpunt moeten hebben en de geschiedenis vanuit dit enig-normatieve telos moeten interpreteren om dan ook *alles* onder dit eschatologisch telos te subsumeren òf men moet met dezèlfde consequentie de geschiedenis op haar strict-empirisch gehalte beoordelen om er dan zuiver wetenschappelijke conclusies aan te verbinden. Het ligt in het wezen der geschiedenisphilosophie, dat zij geen laatste beslissing kan nemen tegenover de principiële vraag, of de historie gericht is naar een eschatologisch doel in de zin van een bovenwerkelijk, door God aan de geschiedenis gesteld einddoel; anders zou zij haar legitiem terrein verlaten en haar eigen karakter verliezen.

Een nadere bestudering van sommige systemen leidt tot de gerechtvaardigde veronderstelling dat men de idee der continuïteit niet áán kan zonder een eschatologisch perspectief, en dat men dientengevolge blijft steken in halfheden en vaagheden, die Nietzsche zo scherp signaleerde.

N.a.v. enkele prominente stelsels willen wij de vraag onder ogen zien, in hoeverre hun pretenties, strict neutraal-wetenschappelijk te zijn, overeenkomen met hun vooronderstelling, uitwerking en toepassing. Eerst bespreken wij een vertegenwoordiger van de Franse Verlichting, daarna een representant van het Franse positivisme. Dan volgt een korte uiteenzetting van de absoluut-idealistische visie der geschiedenis en van die van het historisch materialisme. Het is ons te doen om de eschatologische signatuur van elk van deze uit verschillende oorsprongen denkende systemen. Op gevaar af onvolledig te zijn zullen wij de uiterste beknoptheid in acht moeten nemen.[2])

h) *Voltaire*

Voltaire heeft op de eeuw der verlichting, waarin de gedachte der vooruitgang een hoogconjunctuur beleefde, een bijzonder stempel

[1]) K. Löwith, *a.a.O.*, p. 207.

[2]) Wij volgen hier de door Löwith behandelde philosophen maar in omgekeerde volgorde.

gedrukt. Het was de tijd, waarin men een overmoedige greep deed naar een alomvattende, encyclopaedische wetenschap. De geschiedenis werd nauwkeurig bestudeerd en geregistreerd. Voltaire schrijft zijn *Essai sur les moeurs* als een voortzetting van Bossuets *Discours sur l'histoire universelle.* Er is evenwel een principieel verschil in opzet en methode: Bossuet poogt, in navolging van Augustinus, de geschiedenis theologisch te funderen, terwijl Voltaire de exact-wetenschappelijke methode beproeft.

In die tijd had de Chinese cultuur haar schatkamers geopend aan het Westen. Vol bewondering nam men kennis van de edele producten dezer beschaving en van de hoge waarden van haar moraal. De vraag naar de verhouding van déze geestesuitingen en die van een eeuwenlang gekoesterde Christelijke traditie werd klemmend.

Vanzelfsprekend liet de kerk zich in dit vraagstuk niet onbetuigd. Ook Voltaire niet. Voor het eerst ging men de waarden der Europese beschaving meten met de maat van een niet-Europese cultuur. Het Christendom kwam in het spervuur der wetenschappelijke critiek. Het O.T. werd als volkomen onwetenschappelijk verworpen. De geschiedenis van China werd superieur geacht aan „l'histoire présomptueuse et abominable des Juifs" [1]); zij had geen absurde, onverklaarbare wonderen en profetieën, maar was redelijk doorzichtig. Confucius was een wijze in de ware zin des woords (V. had in zijn slaapkamer een schilderij van Confucius met het onderschrift: „Sancte Confuci, ora pro nobis).

De methode van Voltaire's geschiedschrijving draagt alle kenmerken van koele verstandelijkheid. De feiten worden geïnterpreteerd naar de redelijke norm. De profane en sacrale geschiedenis worden strict gescheiden, hetgeen vanuit deïstisch standpunt begrijpelijk is. De geschiedenis, geleid door de menselijke rede, schrijdt triumferend voorwaarts naar een steeds beter en gelukkiger wereld. De resultaten van de vorderende natuurwetenschap verdrongen de oude, metaphysische waarheden. Het geloof in de bijbelverhalen wordt in vele satires geridiculiseerd. God en onsterfelijkheid zijn voor Voltaire hoogstens postulaten van het zedelijk gevoel [2]); de leer der Voorzienigheid en de hiermee samenhangende teleologische interpretaties der geschiedenis waren gebrandmerkt met het sigillum der onwetenschappelijkheid.

---

[1]) Voltaire, *Essai sur les moeurs,* XXII, p.194f.

[2]) W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* S. 424.

Voltaire is een der exponenten van een wetenschappelijke beoordeling der geschiedenis. Hij gaat chronologisch te werk. Hij verwerpt alles, wat niet op een rationele basis berust. Maar – hoe komt hij dan aan de vaststelling dat alles zich ontwikkelt naar een ,,gelukkiger en betere wereld''? Is dit empirisch fixeerbaar?

Worden hier de pogingen tot historische exactheid niet doorkruist door een dogmatische suppositie, die deze exactheid in hoge mate quaestieus maakt? Spreekt hier niet het metaphysisch geloof in een onweerstaanbare ontwikkeling een geducht woordje mee?

Men kan tegenwerpen, dat Voltaire de idee der ontwikkeling niet overspannen heeft [1]) en dat hij oog had voor de remmende factoren in de gang der ontwikkeling, dat hij, zoals Löwith opmerkt, geloofde in ,,a moderate progress, interrupted by periods of regression and subject to change in as much as reason does not prevail''.[2])

Maar – het ongedwongen samengaan van ,,reason'' en ,,progress'', van grieks en joods-christelijk denken doet aan Voltaire's wetenschappelijkheid ernstige schade. Het geloof in een vooruitgang, dat een uiteindelijk doel vooronderstelt, is moeilijk verenigbaar met een redelijke elucidatie van feiten, die, wil zij werkelijk rédelijk zijn, begin en eind in énen moet zien en dus ,,grieks'' moet zijn. Het hardnekkig vasthouden aan de rechte lijn is gevolg van de doorwerking van de joods-christelijke structuur der geschiedenis, die in de philosophie der geschiedenis een gesaeculariseerde vorm heeft aangenomen.

i) *Auguste Comte*

Comte is de vader van het franse positivisme. Het positivisme is een wijsgerige stroming, die de empirische werkelijkheid der positieve, ondubbelzinnige feiten als de laatste werkelijkheid wil laten gelden.

Hij ziet de ontwikkeling der historische werkelijkheid zich in drie phasen voltrekken: de theologische, de metaphysische en de positieve phase.[3]) In het eerste stadium verklaart de menselijke geest de verschijnselen door anthropomorph gedachte, bovennatuurlijke krachten – in het metaphysische stadium worden de supranaturele waarheden vervangen door abstracte begrippen, ideeën, categorieën.

In het positieve stadium is men nuchterder: geen absolute

---

[1]) K. Löwith, *a.a.O.*, p. 111.

[2]) K. Löwith, *ibid.*

[3]) Ook reeds bij d'Alembert en Turgot.

begrippen, maar *relatieve* wetten, steunend op empirische waarneming en logische deductie. Comte is een consequent positivist, omdat hij weet, dat een wetenschappelijk onderzoek in een bepaald stadium nooit op absoluutheid aanspraak kan maken: rekening moet bijv. worden gehouden met een toenemende verbetering van de middelen der wetenschappelijke waarneming.

Het relativisme is kenmerkend voor de positieve wetenschap.[1]) Het legitimeert de noodzakelijkheid van de vroegere methodes. De onwetenschappelijke habitus van de theologische periode móest eens de nu voor de wetenschap toegankelijke feiten terugvoeren op allerlaatste oorzaken, die men personifieerde in God. Zij bereidde het metaphysisch stadium voor, dat zijn nut hierin bewees, dat het meer oog voor de feiten zèlf kreeg, totdat het positieve stadium het laatste in de schaduw stelde door zijn onvertroebelde, zuiver-wetenschappelijke belichting van de exacte feiten.

Comte ziet dus de geschiedenis der wetenschap onder het aspect van een historisch-noodzakelijke evolutie. De onderscheiden stadia zijn geen afgesloten stadia, maar zijn open naar de toekomst. De positieve periode staat op grond van het dogma der evolutie en der relativiteit óók open naar de toekomst. Dit is de consequentie van de positivistische philosophie.

Comte beschouwt de revolutie als de geesel der geciviliseerde naties,[2]) vandaar zijn oproep tot socialisering der orde! Orde en vooruitgang moeten samengaan... ,,hoofdbestanddeel in de positieve, sociale philosophie moet de vereniging zijn van deze twee voorwaarden die twee constante en onveranderlijke aspecten zullen zijn van eenzelfde principe''.[3])

De katholieke kerk is historisch de belichaming van de behoudende orde zonder progressief elan; het protestantisme belichaamt de progressieve gedachte zonder orde – de nieuwe, progressieve orde is noch katholiek noch protestant, maar enkel positief en natuurlijk, zoals de natuurlijke wetten der maatschappelijke geschiedenis.[4])

Het Christendom heeft voor Comte in zoverre positieve waarde, dat het de progressieve gedachte mogelijk maakte: de wet van Jezus was progressiever dan de wet van Mozes. Maar het Christendom pretendeerde de afsluiting te zijn van een historische ontwikkeling.

---

[1]) Windelband, *a.a.O.*, S. 561: „Das einzige absolute Prinzip ist, dass alles relativ ist."
[2]) Aug. Comte, *Cours de philosophie positive* I, p. 13.
[3]) Aug. Comte, *ibid.* II, p. 3.
[4]) K. Löwith, *a.a.O.*, p. 73, pp. 74-82.

Een begrijpelijke, maar onjuiste pretentie: het had nog geen begrip van een wetenschappelijke ontwikkeling.

De idee der vooruitgang past niet in de cyclische cirkel van de oudheid. Zelfs Aristoteles, wiens *Politica* een positief standpunt openbaart, had geen begrip van een progressieve tendentie of van de natuurlijke wetten der beschaving.[1]

Comte is als positivist uitsluitend geïnteresseerd in feiten, gebeurtenissen, die hij in hun wetmatigheid poogt te verstaan. Zijn waardering voor het Katholicisme betreft alleen haar sociale organisatie. Hij geloofde, aldus Löwith, in het katholieke systeem zonder geloof in Christus, in een menselijke broederschap zonder een gemeenschappelijke vader.[2] Hij hekelt het Christelijk geloof, omdat het in het komen van Christus de geschiedenis in de belichting van het einde beschouwt. Maar wie garandeert Comte, dat het positieve tijdperk een ontwikkeling afsluit? Wij zagen, dat het de consequentie van een positieve philosophie was, dat zij de opeenvolgende stadia der wetenschappelijke geschiedenis open houdt. Het ligt in de lijn van Comte's relativistische geschiedenisopvatting, dat op de positieve periode een nog positiever moet volgen, dank zij een redelijke voorzienigheid [3], die de laatste, wetenschappelijke garantie is der zegevierende evolutie.

Comte meende uit de resultaten der positieve wetenschap de toekomstige vorderingen te kunnen aflezen: *weten* is *vooruitweten* (cf. Göring, Mach). Maar Comte moet toch wel zo wetenschappelijk geweest zijn, dat hij wist, dat er t.a.v. de wetenschap geen juiste voorspellingen te geven zijn. Zijn stelling: ,,savoir pour prévoir'' berust op *geloof* in een voortschrijdende wetenschap. Dit geloof doorbreekt op beslissende punten Comte's empiristische philosophie. Het is gebaseerd op het schema der Joods-Christelijke geschiedenisbeschouwing. Alleen *hier* is er een oneindig voortgaan naar een telkens wijkend doel, *daar* een vertrouwend opgaan naar de toekomst van het koninkrijk Gods. Het geloof in een ,,toekomst vol van verwachtingen'' is onverstaanbaar zonder het christelijk geloof in een positieve toekomst. Evenwel is de christelijke toekomstverwachting een àndere dan de positivistische. Comte geloofde met een naief optimisme aan een onweerstaanbare vooruitgang, die elke historische catastrophe onmogelijk zou maken. Het christelijk geloof weet van

[1] Comte, *a.w.* II, p. 44.
[2] K. Löwith *a.a.O.*, p. 83.
[3] A. Comte, *a.w.* II, p. 55; I, p. 51.

een deelhebben aan het lijden van Christus. Het griekse levensbesef kende de realiteiten der hybris en nemesis. Het idealistisch positivisme van Comte deed hem de zin voor de werkelijkheid verliezen.

Spencer geeft van ditzelfde optimisme blijk, wanneer hij poneert, dat het kwade *moet* verdwijnen en het goede in een historische voortgang *móet* baanbreken. Dit optimisme is in strijd met de historische werkelijkheidszin, zoals ook het geloof in een ,,volmaakte humaniteit'' in strijd is met het positivistische uitgangspunt.

k) *Hegel*

Hegel, de vader van het duits absoluut idealisme geeft een philosophie der geschiedenis, die op twee punten gelijkenis vertoont met de visie van Comte: op het punt van de *ontwikkelingsgedachte* in de historie en op het punt van de *noodzakelijkheid* van het vroegere t.o.v. het latere. Maar Hegel is consequenter dan Comte. Hegel is een systematisch philosooph. Comte's evolutiegedachte veronderstelde een telos buiten de historisch-begrensde werkelijkheid, zijn philosophie liep uit op een religie der humaniteit, het evangelie van het positivisme, dat eens in de Notre-Dame gepredikt zou worden. – Hegel denkt immanent-historisch; de christelijke toekomstverwachting is bij hem geïntegreerd in het immanent-historisch proces. Hoeveel Hegel ook met de duistere philosooph der oudheid Herakleitos gemeen heeft, hij is hierin niet klassiek, dat hij het ontwikkelingsproces der geschiedenis ziet in een omhoogstrevende activiteit van de wereldgeest, waarin de perioden nimmer in dezelfde vorm terugkeren.

In zijn systeem is geen plaats voor de cultus van het eendere, voor de cirkelbeweging. Hegels panlogistische opvatting der geschiedenis lijkt op een spiraalbeweging, waarin elk moment, in zichzelf afgesloten de conditio sine qua non is voor een hogere phase. Zo wentelt de geschiedenis voorwaarts naar haar hoogste doel, waarin de geest is alles in allen. Als nu de gehele geschiedenis de logische werkzaamheid van de logos manifesteert en er dus niets is, dat niet redelijk is, hoe komt het dan, dat er zich empirisch zoveel spanningen openbaren, die met klem de vraag naar een theodicee doen stellen? Dat er nog zoveel raadselachtigs is, dat logisch niet transparant gemaakt kan worden? Hegel verklaart, dat het kwade, dat in de wereld gevonden wordt, begrepen kan worden en dat de denkende Geest verzoend kan worden met het reëel-existerende kwaad.[1]) Om dit aan te tonen gebruikte Hegel de hypothese van

[1]) Hegel, *Geschichtsphilosophie*, SS.16, 477.

de redelijke list (List der Vernunft). [1]) De ,,Vernunft'' neemt onze inzichten, plannen, daden in haar dienst en voegt ze in haar redelijk plan. Zonder dat wij dit weten, vervullen wij een door de Logos bedoeld plan. Vrijheid en noodzakelijkheid gaan hand in hand (een oud, reeds in de griekse tragedie gevonden motief). Het individueel belang wordt dialektisch opgenomen in de doelgerichte, universele werkzaamheid der wereldrede.

Wij handelen in onbewuste onderworpenheid aan de zinvolle, het Al regerende Logos. Hegel houdt dus enerzijds vast aan de empirische realiteit, maar anderzijds aan een haar transcenderende zin en bedoeling. Voor het oog der rede wordt de gehele geschiedenis zinvol. Hegel heeft volle ernst gemaakt met de poging, de geschiedenis christelijk te verstaan. Zowel Augustinus als Hegel beschouwen het openbarend handelen Gods in de geschiedenis als hèt beslissende, historische factum. Alle geschiedenis ,,geht zu Christus hin und kommt von ihm her'', de verschijning van de Zoon Gods is de as der wereldgeschiedenis.[2]) Maar Hegel deprecieerde tegelijk het Christendom, doordat hij God niet erkende als de Heer der geschiedenis. De geschiedenis immers is de locus ipsissimus van Gods redelijke zelfontvouwing.

De triumferende terugkeer van de geest tot zichzelf is doel en bestemming der geschiedenis. Hegels eschatologie is de logiciteit van het eschaton, dat samenvalt met de voleinding van het historisch proces, redelijk deduceerbaar uit de structuur der voorafgaande ontwikkelingsstadia. Onmiskenbaar is de christelijke achtergrond van deze ontwikkeling, die gericht is naar een einddoel, zonder dat het volle eschatologische gewicht dit einddoel bepaalt. De christelijke eschatologie grijpt àndere categorieën aan die van redelijke deductie. Haar principiële vooronderstelling is het geloof in een, de wereld en geschiedenis souverein naar Zijn einddoel leidende God.

1) *Marx*

Marx is de vader van het historisch materialisme. In de materialistische geschiedenisphilosophie van Marx vinden wij zowel aan Hegel als aan Comte ontleende motieven. De zin der geschiedenis zoekt Marx in de processen van het maatschappelijk leven, dat zich noodzakelijk voltrekt naar een nieuwe, sociale orde, de communis-

---

[1]) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* Ed. Bolland, no. 209, zusatz.
[2]) Vgl. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* 1949, S.14.

tische heilstaat. Marx ziet in het proletariaat het wereldhistorisch instrument om het eschatologisch doel door middel van een wereldrevolutie in vervulling te doen gaan.

In de bestaande, maatschappelijke orde der bourgeoisie heeft het proletariaat geen existentiemogelijkheid – *nú* verkeert het in een staat van zelfvervreemding; *eens* zal het uit zijn uitzonderingspositie overgaan in een klasseloze, absolute partij. Het proletariaat, aldus Marx, is het hart van de toekomst. In zijn *Communistisch Manifest* heeft Marx deze gedachten uiterst-subtiel uitgewerkt. Het is een mengeling van wetenschappelijke doorwrochtheid, profetische visie en eschatologische spankracht.

De ondergang der bourgeoisie wordt voorspeld met de opkomst van de werkende klasse, die de gehele loop der geschiedenis zal veranderen, wanneer de klassestrijd in haar beslissende stadium gekomen is. Het proletariaat zal zich dan organiseren, niet meer als een heersende klasse, daar het zijn klasse-prerogatief opgegeven heeft, maar als een alle vroegere klassen omspannende collectieve eenheid, waarin de vrije ontwikkeling van het individu en van het geheel gewaarborgd is – de spits der historische ontwikkeling, waarin elke phase de overheersing van de materiële waarden over de spirituele overduidelijk aantoont. De grondstructuur van de geschiedenis is volgens Marx het economisch antagonisme, waarvan het sociale, politieke en het religieuze leven de ideologische expressies zijn. Veranderingen in de economische structuur hebben noodzakelijk veranderingen in de overige sectoren van het maatschappelijk leven ten gevolge.[1])

De Marxistische leer is opvallend door een profetische geest, die het wetenschappelijk element overvleugelt.[2])

Marx maakt de tegenstelling tussen de kapitalistische en de werkende klasse tot een principe ter verklaring der historische verschijnselen op alle gebieden. Waarom? Omdat Marx ideologisch de emancipatie der arbeiders als *doel der geschiedenis* stelde. De klassetegenstelling als drijfveer der historische ontwikkeling is een subjectieve werkhypothese en niet objectief verifieerbaar. Dit blijkt uit de wijze, waarop verschillende denkers verschillend over de sociale positie der horigen dachten. Omdat de emancipatie voor Marx de positieve vervulling der historie betekent, krijgt de in de geschiedenis

---

[1]) K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, SS. 11, 12.
[2]) Vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 505 ff.

telkens optredende tegenstelling een *ethisch* karakter: de kinderen van het licht staan tegenover de kinderen der duisternis.

Eigenlijk zijn alle wetenschappelijke categorieën vervangen door ethisch-religieuze: *het einddoel der geschiedenis in de nieuwe sociale orde van het geëmancipeerde proletariaat, dat baanbreekt in het laatste oordeel van de onverbiddelijke wetten van het historisch proces.*

De geschiedenis openbaart zich als *een rechte lijn* naar haar bestemming, geconcretiseerd in de eschatologische figuur van het rijk der gerechtigheid. Het bijbels motief treedt duidelijk te voorschijn. De joodse afkomst van Marx spreekt krachtig in zijn profetische toekomstverwachting.

Het historisch materialisme is in wezen de geschiedenis van vervulling en verlossing in de termen van sociale economie.[1]) Het enthousiasme, waarmee deze leer werd ontvangen en de bezieling, waarmee zij werd doorgegeven zouden onverstaanbaar zijn zònder de machtige zuiging van een in wezen eschatologisch geloof aan een betere wereld. Maar een eschatologisch geloof zònder Christus. Marx was een wetenschappelijk atheïst, voor wien de dagen van het Christendom geteld waren. Wij zien, meent Marx, in de geschiedenis geen openbaring Gods. Slechts openbaring van mensen.[2])

De gedachte van een Koninkrijk Gods is in strijd met de aardshistorische verhoudingen. De laatste resten van religieus besef zullen bij een geleidelijke verbetering van de economische toestanden vanzelf verdwijnen: de godsdienst behoort tot de verdwijnende orde van het kapitaal.

Deze anti-christelijke instelling sluit tevens een critiek op Hegel in.

Voor Hegel behoorde de geschiedenis tot het openbaringsvlak van de goddelijke Logos. Voor Marx was de geschiedenis openbaring van mensen. Voor Hegel was de geschiedenis qua talis uitdrukking der theodicee; Marx daarentegen kende een aan de joodse apocalyptiek ontkend *gericht* over de wereld. Bij Hegel mist men die eschatologische spanning, die Marx' materialistische philosophie tot een profetisch getuigenis maakt.[3])

---

[1]) K. Löwith, *a.a.O.*, p. 45.

[2]) Marx–Engels, *Gesamtausgabe* I, Abt. I/1, S. 242 f.

[3]) Bij de afsluiting van dit referaat kwam ons Jaspers *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* onder ogen. *Jaspers* ontwerpt een philosophie der geschiedenis vanuit een existentiële benadering der historie. Al dadelijk treft een analogie met de christelijke geschiedbeschouwing nl., dat Jaspers een bepaalde curve der geschiedenis, de zgn. ,,Achsenzeit'', de tijd der menselijke bewustwording tussen 800 en 200 v. Chr., het gelijkelijk optreden van Laotse, Buddha, O.T. profeten, Homerus en de Voor-Socratici als principieel uitgangs-

m) *Slot*

Geen van de besproken wijsgeren beweegt zich in de strict neutrale zone van een wetenschappelijke beschouwing der geschiedenis. Voltaire's wetenschappelijke intenties worden doorkruist door een onvoorwaardelijk geloof in een toenemende voortgang. Comte laat ons geen twijfel omtrent zijn op een vóórwetenschappelijk geloof berustend optimisme inzake de toekomst. Hegels philosophie der geschiedenis is sterk georiënteerd aan een vervulling der geschiedenis, die een logische evolutie afsluit en Marx ten slotte wijst profetisch heen naar een op handen zijnd eschatologisch gebeuren.

De grond van deze dynamische, eschatologische motieven, die als lotusbloemen opspruiten uit de dorre aarde van een wetenschappelijke hantering van het historische materiaal, moet gezocht worden in de algemene aanvaarding van het historische feit bij uitnemendheid, dat het probleem der historie binnen haar eigen perspectief onoplosbaar is. Gereduceerd tot het haar alleen toebehorende domein bevat het geen aanwijzing omtrent een laatste zin of bedoeling. Berdjajew heeft juist gezien, dat het probleem der geschiedenis nooit een immanente oplossing verkrijgt. Burckhardts beschouwingen omtrent de geschiedenis liepen uit op een radicaal scepticisme. Het is een onloochenbare werkelijkheid, dat de historie een toonbeeld van menselijke desillusies is. Het ligt voor de hand, dat men

---

punt neemt voor de creatieve mogelijkheden van de historicerende existentie van de mens naar een open toekomst. Nu gaat de analogie niet langer op: wel *gelooft* Jaspers dat de mensheid een oorsprong en doel heeft, maar deze zijn niet bepaald, zij liggen in het schemerlicht der symbolen. De „Achsenzeit" wijst richting aan ons historisch bewustzijn (S. 32). In feite is voor Jaspers de geschiedenis herinnering: „Erinnerung", d.i. geen theoretisch buitenhistorisch afstand nemen van het heden in het verleden, maar een mogelijkheid van communicatie met de scheppende geesten der mensheid, het uiteindelijk doel der geschiedenis, dat in de transcenderende acte van ons bewustzijn de geschiedenis tot een eeuwig heden doet zijn. De geschiedenis krijgt zin door *ònze* beslissing, ònze wil om in de geschiedenis boven haar uit te komen door deelname aan het gesprek rondom de in de historische gestalten optredende eeuwige waarheid van het zijn: „Da ist nicht mehr die Frage: woher und wohin, nicht nach Zukunft und Fortschritt, sondern in der Zeit ist etwas, dat nicht mehr nur Zeit, über alle Zeit als das Sein selbts zu uns kommt" (S. 262).

De positie van Jaspers is, dat hij het cirkelmotief der geschiedenis afwijst (géén terugkeer naar het verleden), maar óók het lineaire motief van een beweging naar een gefixeerd doel: en toch ontdekken wij wederom aan beide motieven ontleende elementen: *a*) de „Beschwörung" van het verleden door de communicatieve acte van het heden en *b*) het onvoorwaardelijk geloof in de toekomst van de mens, de idee des humaniteit, waarvan God de garant is (!). „Der Mensch kann nicht ganz verloren gehen, weil er geschaffen ist als Ebenbild der Gottheit. Der Mensch kann nicht überhaupt aufhören, Mensch zu sein" (SS. 144, 145).

de zin der historie, op slechts weinig uitzonderingen na, niet in de historie zelf zoekt, maar deze ontleent aan een boven haar uitgaande grootheid en dat men deze bovenhistorische zin in gesaeculariseerde vorm aan de geschiedenis meedeelt.

Men krijgt dan – zoals reeds eerder gezegd – een wonderlijke mengeling van rede en geloof, wetenschap en eschatologie, kosmoslogie en theologie.

Alle systemen bewegen zich op het vlak der profane historie met grotere of geringere graad van religiositeit, of eschatologische spanning. Dit bewijst, hoever men *zowel* vervreemd is van de natuurlijke theologie der Oudheid *als* van de openbaringstheologie van het Christendom.

Consequent-eschatologisch is men dan, wanneer men het eschaton niet absorbeert in de immanente structuur der geschiedenis, of het tot object maakt van een redelijk-doorzichtig systeem, maar het tot voorwerp van geloof maakt, dat, onafhankelijk van alle saeculaire verwachtingen, wacht op de toekomst Gods, die reeds zichtbaar geworden is in de historische openbaringsdaad van God in Jezus Christus.

PROFETISME IN DE MODERNE ISLAM

DOOR

J. M. S. Baljon Jr.

Blankenham (Ov.)

In zijn bekende werk over de moderne Islam in India maakt W. C. Smith ook enige opmerkingen over ,,liberal religion'' in het algemeen. Hij wijst er op, dat haar vertegenwoordigers zich wel druk maken over allerlei détail-onderwerpen en actuele vraagstukken, doch geen systematische theologie vermogen op te bouwen. Toegepast op de moderne Islam: wel verschijnen er diverse geschrifover over Islam en wetenschap, Islam en cultuur, Islam en 't vrouwenvraagstuk e.d., maar niets over de Islam als zodanig. En dan vervolgt hij: ,,No one questions but that Muhammad was a prophet, but little thought is devoted to the question of prophethood itself-what prophesy means, whether ,,prophet'' is an adequante category of thought in the light of modern knowledge, and if so in what precise sense.'' [1])

Dit oordeel is niet helemaal rechtvaardig. Het is terecht voor zover het het materiaal betreft, dat Smith behandeld heeft, dat is hetgeen de Moslimse Modernisten in het *Engels* publiceerden. Deze literatuur is grotendeels apologetisch van strekking en afgestemd op semi-intellectuele leken met een minimale theologische kennis. Daarin gaat het er om aan te tonen, dat het meeste van de Westerse democratie, economie en wetenschap direct terug te vinden is in de Koran. Men krijgt sterk de indruk dat de eigenlijke problematiek, min of meer onbewust, ontweken wordt, en men nog niet toe is aan een werkelijke confrontatie van het moderne denken met het Moslims geloofsbezit.

Ik ben evenwel van mening, dat Smith c.s. enigszins milder zouden oordelen, wanneer ze kennis, of beter kennis maakten met hetgeen in het Arabisch en Urdu geschreven is door deze Modernisten. De toon in die geschriften is minder krampachtig-apologetisch, en door het hanteren van de classieke Arabische terminologie geraakt men vanzelf in een meer theologisch klimaat. De discussie wordt

1) *Modern Islâm in India* (1946), p. 85. De classieke werken zijn overigens in deze net zo goed ontoereikend. Cf. de conclusie van J. W. Sweetman: ,,a theory of prophethood is practically impossible based on miscellaneous information to be gathered... from the Muslim literature'' (*Islam and Christian Theology*, I, 2, 123).

bovendien gevoerd met kenners van de Moslim dogmatiek, om het even of het theologisch-geïnteresseerde leken zijn of mulla's, godgeleerden. En daar vindt men inderdaad ernstige pogingen om begrippen als profetisme te re-interpreteren tegen de achtergrond van Westerse noties. Een andere vraag is, of die pogingen allemaal even gelukkig te noemen zijn.

In dit artikel zal mededeling gedaan worden van wat in die vaak nog weinig bestudeerde bronnen werd aangetroffen aan overal verspreide beschouwingen over het profeetschap. Hetgeen aldus bijeengeschraapt werd is zo goed als enigszins mogelijk gesystematiseerd.

Het eerste, waar ik de aandacht voor wil vragen, is de krachtige tendens bij de Modernisten om de Islam van een openbaringsgodsdienst te transformeren in een natuurlijke religie.[1]) In zekere zin is dit geen nieuw verschijnsel. Bij de Mu'tazila, een rationalistische stroming uit de Middeleeuwen die mirabile dictu aan de eigenlijke stabilisatie van de Moslimse orthodoxie voorafging – al-Ash'arî, de grote man van de orthodoxie was oorspronkelijk een Mu'taziliet! – worden reeds elementen aangetroffen, die in de richting gaan van een natuurlijke religie-conceptie. Zo wordt er geponeerd, dat de meest essentiele data omtrent God gekend kunnen worden door de rede zonder de hulp van de openbaring.[2]) Maar veel breder wordt dit uitgewerkt door de Modernisten, die zichzelf ook wel eens qualificeren als Neo-Mu'tazilieten. „Deze kennis (nl. van de Tauḥîd, de Eenheid Gods)" – zo verklaart Aḥmad al-Dîn – „is in de mens zelve aanwezig. Daarom kan geen met rede begaafd individu geëxcuseerd worden voor het plegen van *shirk*, afgoderij... Voor de mens is het monotheïsme... gemakkelijker te verkrijgen dan water, immers: het is in zijn natuur gegeven".[3]) Parwez betoogt dat sinds mensenheugenis de mensheid het besef heeft gehad van een of ander boven-

---

[1]) In een gevoerde discussie wees Prof. Hidding er op hoe reeds in de Koran elementen aanwezig zijn voor een natuurlijke religie, aangepast aan de redelijke aard van de mens. In een ander verband werd dit onlangs betoogd door Dr. van Leeuwen (zie *Wending*, Juli/Aug. 1956, blz. 290, 297). Dit punt zou een nader onderzoek verdienen. In ieder geval zit in het begrippenmateriaal van de Koran meer logica dan tot nu toe verondersteld is.

[2]) Cf. A. S. Tritton, *Muslim Theology* (1947) p. 80 en A. J. Wensinck, *Muslim Creed* (1932) p. 214–5.

[3]) Aḥmad al-Dîn, *Bayân lil-nâs* (1936) XX & XXIV.

natuurlijk wezen, hetgeen wordt aangeduid met de term *dîn-i-fiṭra*, religie van de natuur. De Islam zelve is die religie van de menselijke natuur.[1]) ,,Er is – zo zegt een ander – ,,noch een Joodse noch een Christelijke religie, noch één op zijn Islamitisch of op zijn Hindus.[2])'' ,,De ware en enige religie is de *dîn-i-fiṭra*'' [3]), en ,,de Koran biedt de quintessence van de wetten van het Boek der Natuur''.[4]) ,,Mohammed kwam niet'' – aldus redeneert Maudûdî – ,,om een bijzondere boodschap te brengen, welke tevoren nimmer verkondigd was'' en ,,de Islam is niet een religie onder andere, maar de oorspronkelijke religie van het menselijk geslacht en de andere religies zijn vervormingen daarvan''.[5])

In tegenstelling echter met de Mu'tazila wordt dit pleidooi voor een natuurlijke religie niet allereerst gevoerd om het redelijk karakter van de Islam te adstrueren, doch veel meer om de pretentie van de universaliteit van deze godsdienst te funderen. Herhaaldelijk volgt na zo'n uiteenzetting over Islam = *dîn-i-fiṭra* de conclusie: En daarom is hij er voor alle mensen. Zo stelt Rashîd Riḍâ in het slotbetoog van zijn boek over de Openbaring van Mohammed, dat hoewel aan alle volkeren van tijd tot tijd profeten werden gezonden, het steeds kwam tot enkel religies die niet universeel waren, een tijdelijk karakter droegen, steeds blootgesteld aan veranderingen, totdat dit alles werd afgesloten door de universele religie van de Islam.[6])

Uit deze laatste argumentatie blijkt, dat men zich tegelijk kan bedienen van de notie van ,,de volheid der tijden''. Strikt genomen klopt dat niet met het axioma van Islam = de oerreligie reeds met de schepping gegeven. In het primitieve stadium – zo heet het dan – was de mensheid enkel uit op het bevredigen van physieke behoeften. Alle aandacht was nodig voor het zelfbehoud en er bleef geen tijd over voor hogere dingen.[7]) In die tijd had men ook sterke

---

[1]) G. A. Parwez, *Ma'ârif al-Qur'ân* (1947) I, 3.

[2]) Inâyat Allâh Khân, al-Mashriqî, *al-Tazkirah* (1924) 1, 53.

[3]) id. 2, 8.

[3]) id. 3, 61 noot. Wanneer er in Sûra 2:222 staat ,,Als bij uw vrouwen de menstruatie is opgehouden, gaat dan tot haar, zoals God u bevolen heeft'' ontleent Aḥmad al-Dîn daaraan het argument, dat de Koran zelf ook een natuurwet een wet Gods noemt (*Bayân lil-nâs*, p. 515).

[5]) Abû'l-'Alâ Maudûdî, *Tafhîmat* (1940) p. 1 en 111.

[7]) Muḥ. Rashîd Riḍâ, *al-Waḥy al-Muḥammadî* (1933) p. 172. Voor de Islam is de religie der natuur, zie vooraf p. 108v.

[7]) Muḥ. Abduh, *Tafsîr al-Manâr*, II, 296vv.

behoefte aan zintuigelijk-waarneembare wonderen.[1]) De maatschappij was nog erg ongeordend. Wetten en zeden werden ingesteld en weer opgeheven. Zo huwde Abraham b.v. een stiefzuster (Gen. 20 vs 12), maar Mozes verbiedt een dergelijk huwelijk (Deut. 27:22). De in de Bijbel gegeven leer is on-af, hetgeen in overeenkomst is met de toen nog onvolledige evolutie der mensheid.[2]) Vóór de komst van Mohammed had de menselijke geest ook nog niet die hoge trap van ontwikkeling bereikt, dat zij door het gordijn weg te nemen van de *tamthîl*, d.i. het gebruik maken van gelijkenissen, de luister van de goddelijke eigenschappen kon gadeslaan. Daarom moest elke godsvoorstelling gebaseerd worden op *tamthîl* en *tashbîh*, d.i. het bezigen van anthropomorphismen. Toen Jezus een universeel beeld van de goddelijke genade wilde scheppen, was ook hij nog gedwongen om te werken met het anthropomorphisme van ,,Vader'' voor God. En door dit anthropomorphisme zijn degenen, die een uiterlijke godsverering bezitten op een dwaalspoor geraakt, en kwamen zij tot een geloof in het zoonschap Gods van Jezus.[3]) Uit al deze citaten blijkt, dat hier toch geen parallellen mogen worden getrokken met het N.T.-ische *plèrôma* van de goddelijke heilsoeconomie. In feite wordt het Moslim dogma van Mohammed als het zegel en de meest volkomene der profeten aangepast aan de negentiende-eeuwse evolutieleer van het Westen.

Dit vrij uitvoerig exposé over de modernistische interpretatie van de Islam als zodanig moest vooraf gegeven worden om te kunnen begrijpen hoe men gekomen is tot een conceptie van de figuur van de profeet, die totaal afwijkt van het bekende prototype van de extaticus, waarvan ook Mohammed een goed voorbeeld is. Het is duidelijk dat in het kader van zulk een natuurlijke religie de profeet niet het door een hogere wil overweldigd openbaringsorgaan kan zijn, dat zijn anathema's slingert over alles wat 's mensen natuur uit zichzelve produceert. In de ogen van de bekende Muḥammad 'Abduh behoort de profeet tot een zeer bijzonder gequalificeerde geestelijke élite. Dankzij het bezit van een vlekkeloze natuur is hij in staat de *faiḍ Allâh*, de goddelijke inspiratiestroom te absorberen. Het profeetschap is geen tijdelijke genadeuitgave, die men elk ogenblik verliezen kan, maar een begaafdheid, een vaste habitus. Openbaring is geen *corpus alienum*, niet een van buitenaf komende tijding Gods,

[1]) Muḥ. Taufiq Sidqî, *Dîn Allâh fî kutub anbiyâ'ih* (1912) p. 200vv.
[2]) 'Abd al-Ḥakîm Khân, *Tafsîr al-Qur'ân bi 'l-Qur'ân* (1901) p. 427vv.
[3]) Abû'l-Kālâm Azâd, *Tardjumân al-Qur'ân* (1945) I, 156.

die door de godsgezant volledig passief opgenomen en doorgegeven wordt in de vorm van een dictee van verschillende wettelijke voorschriften. Openbaring is een hoger inzicht van de zelfwerkzame helderziende geest van de profeet, die – met de toestemming Gods – doordringt in de wereld van het onzienlijke. Openbaring onderscheidt zich enkel in zoverre van de gewone inspiratie, dat de bezitter er de innerlijke zekerheid bij heeft, dat zij geen zelfbedrog is, maar door de godheid ingegeven.[1]) Voordat het hiertoe komen kon, moest er eerst een voortschrijdende evolutie van 's mensen intellect plaatsvinden. Het intellect moest het vermogen krijgen passies en destructieve krachten te bedwingen, waartoe het in het primitieve tijdvak nog niet in staat was.[2]) Dit heeft zijn zin voor het heden behouden. Want – zo leert Aḥmad al-Dîn ons – al bezit ieder mens door zijn geboren-zijn een *fiṭrî ilhâm*, een natuurlijke inspiratie, indien hij door hartstochten, valse voorstellingen of twijfel geen aandacht meer schenkt aan die *fiṭrî ilhâm*, heeft hij een *ta' lîmî ilhâm*, een instruerende inspiratiebron van node.[3]) En bij al-Mashriqî lezen we dat ,,de profeten met geschriften kwamen om de mensen te herinneren aan wat ze vergeten waren en veronachtzaamd hadden''.[4]) De profeet is dus de opvoeder en leraar, die de mensen moet terugleiden naar hun oorspronkelijke aard. Hij is – zo betoogt Parwez – maar een ,,gewoon mens'', d.w.z. niet een vergoddelijkte figuur. Niet een bovennatuurlijke wijze van openbaring moest het 'm doen, maar zijn *hidâyat*, leiding, die aansloot bij de dispositie van de menselijke natuur. Hij verricht ook maar niet de functie van een ,,Broadcasting Station'' of een postbode, doch is zelve de belichaming van het goddelijk onderricht en maakt door zijn voorbeeldgeven duidelijk, dat dit onderricht uitvoerbaar is.[5]) Volgt de mens dit voorbeeld op, dan is hij verzekerd van materiële voorspoed in dit leven, als ook van een door God voor hem gedestineerd, toekomstig leven van gelukzaligheid.[6]) De profetenmoraal heeft een groot nuttigheidseffect!

Voor de zeer ,,linkse'' al-Mashriqî is de godsgezant ten slotte ook nog degeen, die volledig bekend is met het Woord Gods, d.w.z. met de door God geformeerde wetten van het Universum, en is hij om zo

---

[1]) *Risâlat al-Tauḥîd* (1927) 5de druk, p. 92, 102 en 118v.
[2]) *Tafsîr al-Manâr*, II, 296–300.
[3]) *Bayân lil-nâs*, LXXVIII–LXXIX.
[4]) *al-Tazkirah*, 1, 8.
[5]) *Ma'ârif al-Qur'ân* II, 308v.
[6]) Muḥ. 'Abduh, *Risâlat al-Tauḥîa*, p. 133v.

te zeggen tevens een wetenschappelijke natuuronderzoeker.[1] Dit wordt op een curieuse wijze met een passage uit de Koran toegelicht. Koning Salomo, voor de Moslim een profeet, zou bij een bepaalde gelegenheid hebben getoond het profeetschap in deze zin waardig te zijn. Als hij op een veldtocht in een mierendal komt, raadt de leidster der mieren de haren zich terug te trekken in haar nesten, opdat ze niet verpletterd zouden worden (zie Sûra 27:18). Deze mier nu zou aan het hoofd geplaatst zijn van het leger van de tegenstander, en representante zijn van insecten, die bacteriën in het vijandelijk gebied moesten verspreiden. Salomo weet echter dit gevaar te keren, en onze exegeet concludeert: ,,Ik nu ben geneigd aan te nemen, dat Salomo voor het beveiligen van zijn soldaten tegen die insecten al die wetenschappelijke middelen had bereid, die thans de moderne naties bereiden''.[2]

De leiding, de ethiek, die de profeten brengen is – zo zagen we – aangepast aan de menselijke natuur, aan dat wat de mens aan kan, en zij wordt door de Modernisten graag getypeerd als de weg van het gulden midden. ,,Zij onderdrukt'' – en nu volg ik de omschrijving van Maudûdî – ,,geen enkel verlangen van de mens, maar houdt elk verlangen binnen een passend en redelijk bestek. Zij verwerpt niet (zonder meer) hoogvliegende ideeën, maar verleent aan het vliegen ervan een geschikter ruimte en een juister richting... Zij wil de mensen van het materiële en immateriële zulk een kennis en begrip schenken, dat daarmee uitersten gemeden worden en de juiste weg betreden kan worden''.[3] Interessant is hoe van hieruit het evangelische Jezus-beeld becritiseerd en gecorrigeerd wordt door iemand als Parwez. Na het citeren van Matth. 5:38–45 roept deze uit: ,,Hoe kan dit onderricht voor de menselijke natuur zijn!... De profeten zijn gekomen om verderf, geweld, onrecht en onderdrukking uit de weg te ruimen, en het is evident, dat dit verheven doel niet bereikt kan worden door boosdoeners niet te weerstaan en hem, die om een hemd vraagt ook nog een mantel te schenken''. De taak van Jezus was ,,om enerzijds de Israëlieten te bevrijden van de slavernij en overheersing der Romeinen, en anderzijds om een maatschappij op zedelijke grondslagen te funderen, waarvoor ook de vroegere profeten waren gekomen om die op te bouwen''. Dat Jezus een nationale verlosser had willen zijn, wordt afgeleid uit Matth. 10:34–8 (,,Meent

---

[1]) *Ḥadîth al-Qur'ân* (1954) p. 41. Op p. 251 wordt dan ook geponeerd, dat de huidige geleerden de plaats en functie van de profeten overnemen.

[2]) idem p. 172. [3]) *Tafhîmat* I, 29.

niet dat ik gekomen ben om vrede te brengen...), de kruisiging als een typisch Romeinse straf voor de opstandelingen, en vooral ook het opschrift van het kruis: ,,Dit is Jezus, de koning der Joden''.[1]) Maar omdat, vooral na de kruisiging het gevaarlijk bleek Christen te zijn, hebben toen Jezus' volgelingen allerlei valse uitspraken van hem erbij gefantaseerd ten bewijze van hun zachtaardigheid (als het ,,Hebt uw vijanden lief''), politieke ongevaarlijkheid (als het ,,Geeft de keizer...) e.d., om aldus te verdenking weg te nemen, die de overheid jegens hen koesterde.[2])

Dan het punt van de profetenwonderen. Volgens de orthodoxe Moslim theologie zijn de wonderen voor het profeetschap onontbeerlijk. Zij legitimeren de godsman en verificeren zijn boodschap. Is het wonder van hem bedrog, dan is zijn getuigenis vals. Ook is het hèt wapen om de tegenstander of ongelovige te verslaan, of beter: ,,krachteloos te maken'', zoals de terminus technicus ervoor *mu'djiza* uitduidt. Het classieke voorbeeld hiervan, dat ook in de Koran staat, is het wonder van Mozes, dat de tovenaars van de Farao overtroeft en verlamt. Het spreekt vanzelf, dat dit gegeven een anomalie is voor de gedachtenwereld van een natuurlijke religie, en dat men in de Moderne Islam de betekenis ervan moet deduceren, zo niet elimineren. Men zal evenwel bij de Modernisten een onderscheid hebben te maken tussen een groep (vooral de Egyptenaren), die de wonderen als zodanig nog niet durven loochenen, èn een groep (voornamelijk de Indiërs), die ze zonder meer interpreteren als gebeurtenissen met natuurlijke oorzaken. Maar de eersten verzwakken in de regel wel erg de betekenis ervan. Zo verklaart de discipel van Muḥ. 'Abduh, Rashîd Riḍâ: ,,De basis voor het onderkennen van een ware profeet is de invloed van zijn leiding op de mensen, en niet die van tekenen en wonderen''. Een paar bladzijden tevoren had deze auteur reeds als zijn mening te kennen gegeven, dat ,,de wondertekenen [3]) van Mohammed niet dienden als bewijs voor zijn profeetschap noch voor zijn apostelschap, maar hun oorsprong vinden in God's barmhartigheid en zorg voor hem en zijn genoten in moeilijke omstandigheden''.[4])

---

[1]) Eenzelfde interpretatie geven, zoals bekend, H. S. Reimarus en de Joodse geleerden R. Eisler en J. Klausner.

[2]) *Ma'ârif al-Qur'ân* III, 501 506vv.

[3]) Waarschijnlijk niet toevallig wordt hier i.p.v. de gebruikelijke term *mu'djizât* de zwakkere uitdrukking *âyât*-tekenen gebezigd.

[4]) *Waḥy al-Muhammadî*, p. 25 en 23. Op dit punt is de leerling ,,vrijzinniger'' dan zijn leermeester 'Abduh, die nog de traditionele leer over 't wonder wil handhaven.

Ontkent men de profetenwonderen, dan is men genoodzaakt, om op vele plaatsen in de Koran een „Entmythologisierung" toe te passen. Van zulk een interpretatie één voorbeeld. Voor de Moslim orthodoxie als ook voor de Islamologen staat het vast, dat wanneer in Sûra 3:48 God tot Jezus zegt: „Ik zal u tot Mij verheffen" dat slaat op de Hemelvaart. Bij zijn uitleg van deze passage wijst Parwez o.m. op Sûra 6:165b, waar staat: „en Hij (God) heeft sommigen van u in rang boven anderen verheven". Hetzelfde verbum *rafa'a*-verheffen, maar er is geen sprake van een lichamelijke verheffing van personen naar een hoger punt, „doch, zoals het algemene spraakgebruik aangeeft, wordt daaronder hun verheven positie en rang verstaan. En wanneer deze verheven positie betrekking heeft op de aanbidding van God door de rechtvaardige dienaren, zal er daarmee de„nabijheid Gods" bedoeld zijn. En hieruit blijkt verder, dat onder de „nabijheid Gods" niet verstaan wordt, dat de mens op lichamelijke wijze „naast God" plaats neemt, doch daarmee wordt een verheven rangorde en de hoogste menselijke onderscheiding aangegeven Dit nu wordt bedoeld als er van Jezus vermeld wordt: *rafa 'ahu Allâhu ilaihi* (S. 4:156) & *warâfi'uka ilayya* (S. 3: 48)".[1])

Ten slotte nog de kwestie van de *'iṣma*, het voor zonden gevrijwaard zijn van de profeten. Hier hebben we precies het omgekeerde van het voorgaande met de wonderenleer. Is dit *'iṣma*-dogma bij de orthodoxie een betrekkelijk irrelevante aangelegenheid, voor de Modernisten is het een zaak van grote importantie, en een *conditio sine qua non* voor de profeet. Deze is immers de opvoeder, en het voorbeeld voor het levensgedrag van de gelovigen! Dan mag hij zelfs geen kleine zonden begaan hebben, iets wat de orthodoxie aanvankelijk nog wel voor mogelijk hield [2]), een veronderstelling waartoe ook de Korantekst met enige voorkomende reprimandes van godswege aan het adres van Mohammed gerede aanleiding biedt. Hoogstens mag men spreken over „beleidsfouten", die konden optreden omdat de godsgezant niet altijd de consequenties van zijn daden kon overzien. Dit was b.v. het geval toen de Profeet om begrijpelijke redenen boos geworden verklaarde nooit meer honing te zullen eten.[3]) Daar zat op zichzelf geen kwaad in, maar om-

---

[1]) *Ma'ârif al-Qur'ân* III, 533.

[2]) Cf. Tor Andrae, *Die person Muhammeds im lehre und glaube seiner gemeinde* (1947) p. 138.

[3]) Volgens sommige commentatcren was dit voorval de aanleiding voor de openbaring van Sûra 66:1 „O profeet, waarom ontzegt u aan uzelf hetgeen God voor u geoorloofd acht?"

dat aan deze gelofte gevaarlijke gevolgen voor de toekomst kon hebben – dat men n.l. op grond hiervan ascetisme als dat van de Christelijke heremieten zou gaan propageren –, kwam er dadelijk een goddelijk bevel dit niet zover door te drijven.[1])

Is dit streven de profeten van alle zonden tot en met de kleinste smetten vrij te pleiten ook reeds terug te vinden bij de Mu'tazila en de latere orthodoxie, zo drijft het Modernisme dit toch wel het verste door. Niet alleen in het ethische vlak moet het profetengedrag vlekkeloos zijn, maar ook in de religieuse sfeer moet men geheel op hen aan kunnen. Als Abraham bij een bepaalde gelegenheid tot God zegt: ,,O Heer, toon mij hoe Gij de doden opwekt'' (Sûra 2:262), dan is dit niet, gelijk dit in de regel wordt uitgelegd, een uiting van twijfel aan de Opstanding der doden. Neen, het zijn uit mismoedigheid gesproken woorden, toen Abrahams strijd in het Chaldeeënland voor de ware God, zo vruchteloos leek. En deze profeet bedoelde hier te zeggen: ,,Hoe kan nu zo 'n geestelijk dood volk nog tot een levend geloof komen.'' [2])

---

[1]) G. A. Parwez, *Ma'ârif al-Qur'ân* IV, 669, 676 en 757v

[2]) idem III, 66v.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

HELLMUT VON SCHWEINITZ, *Boeddhisme en Christendom.* N. Kluwer, Deventer, 1954, f 4,50.

Dit merkwaardige boekje is ontstaan uit voordrachten, die de auteur, predikant te Meisenheim, voor een door hem opgerichte religieus-humanistische groep, de zgn. Meisenheimer Freundeskreis, heeft gehouden.

Het thema: de verhouding van Boeddhisme en Christendom, is niet nieuw. Telkens weer verschijnen over dit onderwerp meer of minder geslaagde boeken of geschriften.

Het onderhavige heeft ongetwijfeld verdiensten. De auteur weet treffende overeenkomsten en verschillen tussen beide religies aan te wijzen.

Zo maakt hij m.i. terecht attent op de grote verwantschap die er bestaat tussen de boeddhistische heilsweg en de mystiek van Eckehart.

Wanneer echter de schrijver verderop de conclusie trekt dat het Boeddhisme en het Christendom elkaar in de mystiek ontmoeten, aanvaard ik deze slechts gedeeltelijk. Omdat de mystiek voor het Boeddhisme wezenlijk is, maar voor het Christendom niet, kan van een *werkelijke ontmoeting* hier geen sprake zijn.

Ook wanneer v. Schw. blijkbaar uitgaat van de vooronderstelling dat het bij beide godsdiensten om ,,verwante of zelfs letterlijk dezelfde dingen'' gaat, kan ik hem niet bijvallen. Men dient bij het vergelijken van twee religies juist meer aandacht te schenken aan het feit dat *zeer verschillende dingen* uitgedrukt worden *met dezelfde* of *verwante woorden*.

Dan zal men niet zo spoedig het boeddhistische nirvāṇa en de christelijke zaligheid wezenlijk gelijkstellen, noch het lijden in het Boeddhisme en in het Christendom, als de schrijver gedaan heeft.

Uit de wens van de auteur om de algemeen indische reïncarnatie- en avatāragedachte, van welke laatste hij overigens een foutieve voorstelling heeft, in het Christendom te incorporeren, blijkt ook dat hij niet veel oog heeft voor het feit dat elke religie een *organisme* is.

Uit een en ander zal duidelijk zijn dat naar het oordeel van de recensent ook in deze verhandeling de verhouding van Christendom en Boeddhisme niet werkelijk bevredigend is geschetst, ondanks de vele goede detailopmerkingen en beschouwingen die het boekje geeft. D. J. HOENS

NIEUWE TESTAMENT

S. C. W. DUVENAGE, *Die Navolging van Christus.* Potchefstroom 1954. Prijs 15/6.

In Februari 1954 promoveerde Dr S. C. W. Duvenage te Potchefstroom (Z.Afr.) op bovengenoemde dissertatie.

De Gereformeerde Kerkeraad en de Gemeente te Pretoria hadden hem daartoe een studieverlof toegekend, dat hem tevens in staat stelde zijn onderzoek ook in ons land voort te zetten. In zijn voorwoord memo-

reert de schrijver dankbaar het contact dat hij met de hoogleraren Berkouwer, Schippers, Brillenburg Wurth en H. H. Ridderbos had. Het verwondert dan ook niet dat dit proefschrift ,,vanuit Gereformeerd standpunt'' (blz. 16) opgezet is. Het is wel eerlijk van de schrijver, dat hij dat uitgangspunt zo openlijk stelt, maar voor een zelfstandige studie, zoals bij een dissertatie verwacht wordt, niet bevorderlijk.

De schrijver wil aantonen, dat navolging en heiligmaking synonieme begrippen zijn. Hij citeert in de inleiding een uitspraak van Brillenburg Wurth en wil trachten met hem de zuivere balans te vinden tussen rechtvaardiging en heiliging en zodoende tussen de ,,Scylla van een magisch of moralistisch heiligingsbegrip als bij Rome en ook tal van Protestanten en de Charibdis van de herleiding tot de rechtvaardiging als bij Kohlbruggianen en Barthianen'' door te varen. Enkele gedurfde uitspraken over K. Barth en de dial. theol. (blz. 14) laten ons niet in het onzekere welke koers gevaren zal worden.

De opzet is breed. Na een voorwoord en inleiding volgt het eerste hoofdstuk, een historische oriëntering. De kerkvaders, de middeleeuwen, Thomas à Kempis, de Roomse kerk, de Reformatie, het tijdperk na de Reformatie, passeren de revue (blz. 20–34). Dan volgt in hoofdstuk 2 de begripsontleding. Wij krijgen een overzicht van het begrip in het O.T.; de joodse geleerden, de Grieken en het Nieuwe Testament. De passages over ,,akolouthein'' in de evangeliën en ,,mimètès'' in de brieven zijn m.i. de kern uit het boek. Wij kunnen de schrijver geheel volgen wanneer hij concludeert, dat het begrip akolouthein ,,'n unieke en exclusieve inhoud bekom het, wat dit vroeër nooit gehad het nie, omdat dit die ,,terminus technicus'' geword het vir die levensgemeenskap met Jezus Christus'' (blz. 66). Eveneens wanneer vastgesteld wordt, dat de navolging niet als imitatie gezien mag worden ,,Mens vind nêrens die formule nie: Dit en dit het Christus aan ons gedoen, en nou moet ons ook zo aan Hom doen'', blz. 76.

In het derde hoofdstuk gaat de auteur de grondslag van de navolging na: de verzoening, en in het vierde: de auteur van de navolging: de Heilige Geest. Men vindt in dit gedeelte meer weergave van vele theologen, dan een eigen onderzoek. De schrijver huldigt over het algemeen de traditionele opvatting, hetgeen bijzonder opvalt in hetgeen hij schrijft over de satisfactie en de terminologie van Christus als ,,Borg en middelaar''. De opvatting van de Gereformeerde belijdenis over de Heilige Geest wordt als de juiste aangeprezen (blz. 106, 112).

In hoofdstuk V, over de karakteristieke aspekte van die navolging vindt men een beschouwing over ,,de gemeenskap met Christus''. Met instemming wordt de opvatting van Bonhoeffer over de navolging genoemd. (Jammer dat de schrijver deel IV van Barth's K.D. (blz. 603–626) nog niet gelezen kon hebben, want dan had hij zich kunnen verwonderen over de gemeenschap met de Zwitserse hoogleraar op dit punt!)

In overeenstemming met Bonhoeffer heet het van de zelfverloochening en het kruisdragen van de gelovige: ,,Die kruis bij die gelowige is daarom nie hierdie of daardie alledaagse treurige of deerniswekkende lotgeval nie, maar dit is lijde wat die vrug is van die eksklusiewe binding aan

Jesus Christus, die lijde dus alleen om Christus ontwil" (blz. 180). Op blz. 182 en 183 staat tot twee maal toe de storende fout bij de transcriptie: koinōnia tōn mathēmaton i.pl.v.: tōn pathematōn.

Gevaarlijk is het om de opvatting van de R.K. kerk te citeren n.a.v. een artikel in het „Schild" (blz. 184).

Het laatste hoofdstuk: „Antiteties" maakt een tweedehands indruk. Kohlbrugge en Barth worden bestreden volgens uitlatingen van Gereformeerde broeders (blz. 208 v.v.). Voorbeelden daarvan vindt men vooral op blz. 210 en 213, waar het heet: „van een kennis en verstaan van die Wet in die Gereformeerde zin van die woord is daar geen sprake nie". Ten slotte wordt de dialectische theologie afgemaakt met een citaat, waarin het heet, dat deze theologie „a friend of modernism and a foe of historic Christianity" is (blz. 218).

Dr Duvenage heeft zelf stellig veel van zijn studie opgestoken. Zijn boek zou erbij gewonnen hebben, indien hij zich had beperkt tot de bijbelse gegevens en minder afgegaan was op meningen van andere schrijvers, en vooral indien hij zijn antitetiese beschouwingen (blz. 215!) had weggelaten. J. H. Stelma

W. K. Grossouw, *Bijbelse Vroomheid. Beschouwingen over de spiritualiteit van het Nieuwe Testament.* Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1954, 239 blz. Prijs geb. f 7,90.

In bovenvermeld boek, dat door Het Spectrum waardig en welverzorgd is uitgegeven, tracht de Nijmeegse hoogleraar in de exegese van het Nieuwe Testament ons binnen te leiden in de wezenlijke waarden van het N. Testament. In zijn Voorwoord zegt hij, dat het ongetwijfeld veel beter is de Schrift zelf te lezen, maar hij wil „de onuitputtelijke schatten van de Bijbel gemakkelijker toegankelijk maken voor de katholieken van onze tijd." Hij bespeurt nl. ook in het Katholicisme onzer dagen „een verhevigde belangstelling voor de Bijbel" (blz. 11). Prof. Grossouw ziet in de Bijbel „de voornaamste bron van onze christelijke spiritualiteit" (blz. 13). Achtereenvolgens bespreekt hij de Synoptische evangeliën, de Brieven van Paulus en het Evangelie van Johannes. Hoe groot is de verleiding om deze recensie te sieren met een bloemlezing uit de zeer waardevolle opmerkingen, die Grossouw maakt en die waarlijk niet alleen de R.K. gelovigen moeten treffen. De auteur merkt een crisis op in de spiritualiteit. Dit is als zodanig een moeilijk te omlijnen begrip, dat Prof. Grossouw omschrijft „als de geesteshouding, het geestelijk leven, dat kenmerkend is voor de Christen", niet slechts naar de innerlijke zijde ervan, maar ook in het gehele concrete handelen van de Christen (blz. 16). Betreffende het Rijk Gods merkt hij op, dat het de „uitdrukking is van de allesbeheersende werkelijkheid" (blz. 39), niet samenvallend met de Kerk, maar men zou de Kerk „het orgaan van het godsrijk" kunnen noemen (blz. 47). Het is onvoldoende om slechts één Protestantse beschouwing van de Bergrede te memoreren (blz. 52). Treffend zegt Grossouw, dat in de Bergrede de „ware dimensies van ons bestaan" worden bloot-

gelegd; zij blijft de „magna charta van de christelijke spiritualiteit" (blz. 62 vlg.). Diepzinnig is het hoofdstuk over de „Evangelische zelfverloochening", waarbij men ook het hoofdstuk over „Vlees en Geest" vergelijke. De Protestant kan hier lezen, wat eigenlijk onder „versterving" moet worden verstaan. De auteur geeft hier menig heilzaam correctief. Typeringen bergen altoos een gevaar in zich. Kan men Paulus „zonder twijfel" een „geniale mysticus" noemen? (blz. 139). Met de verzuchting van Grossouw, dat vele Katholieken zich nog altijd „een schrale en minimalistische voorstelling van de Kerk" vormen (blz. 177) kunnen wij van Protestantse zijde en voor de Protestantse Kerken broederlijk meezuchten! Een merkwaardig exempel van Grossouw's visie op de relatie: innerlijk-uiterlijk, biedt zijn beschouwing over het communisme. Dit laatste is mogelijk geworden, omdat de „authentiek menselijke en christelijke solidariteit" in gebreke is gebleven (blz. 190). – Een verrijkend boek, dat de sleutel biedt in één woord: naastenliefde.

H. VAN DER LOOS

KERKGESCHIEDENIS

MARTEN MICRON, *De christlicke ordinancien der Nederlantscher Ghemeinten te Londen* (1554). Opnieuw uitgegeven en van een inleiding voorzien door W. F. Dankbaar (Kerkhistorische studiën, deel VII). 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1956, 156 blz. Prijs ingenaaid f 7,75.

Jaren geleden heeft Von Harnack de eerste Clemensbrief uitgegeven met inleiding en wat commentaar. Hij gaf aan dat boekje de ondertitel: Eine Einleitung in die älteste Kirchengeschichte.

We vinden de parallel met het boek, dat hier voor ons ligt frappant. Het mag dan ook stellig heten een voortreffelijke inleiding tot de oudste vaderlandse kerkgeschiedenis. Terecht gaf de Nederl. Organ. voor Zuiver-wetenschappelijk Onderzoek er steun aan, maar wat kan de predikant, die oude kennis opfrist, hier evengoed een fraai vervolgcollege lopen!

Micron is een der mooiste figuren uit de Londense vluchtelingengemeente. Zijn kerkorde is de kristallisatie van wat er leefde aan reformatorisch geloof. Allerlei lijnen blijken hier samen te komen: Genève, Zürich, Straatsburg. Dr Dankbaar geeft in de inleiding daarop een belangwekkend commentaar. In kort bestek geeft hij onze oudste liturgische vormgeving weer. Daarbij wordt aangetoond, dat Micron's gedachten hier te lande grote invloed hadden, maar dat ze tenslotte het toch, evengoed als Lasco's Catechismus en Utenhove's Psalmen, tegen een belijnder Calvinisme hebben moeten afleggen.

Een vraag, die Dr Dankbaar, begrijpelijk, hier laat rusten, zal toch nog wel eens ter sprake moeten komen. Deze: wanneer een opkomend Calvinisme de Londense „modaliteit" achteruit zette, betekent dan het weeropkomen daarvan een afwijzing van dat strikter Calvinisme? De uitvoering van het boek is keurig. Jammer, dat de prijs niet nòg lager kon zijn.

S. VAN DER LINDE

HEINRICH BERGER, *Calvin's Geschichtsauffassung* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bnd. 6). Zürich 1955, 253 S., ingen. 14,55 frcs.

Een sympathiek boek, waarin veel te lezen en waaruit veel te leren valt en dat ons toch niet kan bevredigen. Als we verantwoorden, hoe dat o.i. komt, lijkt ons toch wel *de* oorzaak, dat de schrijver zijn onderwerp nogal origineel heeft willen aanpakken, maar de „gewone" aanpak toch zeker meer ter zake was geweest. Bovendien zou meerder concentratie ons lief zijn geweest. Nu vragen maar liefst 28 hoofdstukken onze aandacht en dat werkt o.i. verstrooiend.

Pas in hfdst. 19 spreekt de auteur over „Calvin's Schöpfungsglaube" met daaruit voortvloeiend zijn geloof in de voorzienigheid. Het zou toch veel meer recht hebben gedaan aan Calvijn, wanneer hij, met de Institutie, *begonnen* was met het aspect van God de Schepper, daar dat toch zeker wel fundamenteel mag heten voor heel Calvijn's theologiseren en ook voor zijn opvatting van de geschiedenis. In plaats van deze gebaande weg te gaan, verkiest de auteur het, te beginnen met een onderzoek van Calvijn's eerstelingsgeschrift *De Clementia*, alsmede van de *Concio academica*, waarbij hij toch weten kon, dat zijn opvatting van deze beide geschriften door vele Calvijnonderzoekers niet wordt gedeeld. Zo wordt hij voor de opgebrachte vlijt slecht beloond en wij met hem.

Hij geeft intussen blijk van een grote belezenheid in Calvijn, die hij overvloedig citeert. Blijkens het voorwoord wil hij zich de problemen niet zozeer laten stellen door de systematiek als wel door de stof, zoals hij die vond. Wij moeten met spijt vaststellen, dat de stof ons eigenmachtig geordend lijkt (zie boven) en de systematiek kunnen we niet prijzen. Misschien hebben we die niet voldoende begrepen, maar waarom licht de auteur die dan niet meer toe?

Het boek brengt veel stof in beweging, veel meer, dan men denken zou. De geschiedbeschouwing geeft uiteraard niet zo makkelijk aanleiding tot openbaring van innerlijkheid, anders zou men kunnen zeggen, dat dit boek een overzicht over bijna heel Calvijn's denken bevat. Als zodanig vinden we het meer geslaagd dan naar wat de titel belooft.

S. V. D. L.

JOACHIM BECKMANN, *Quellen zur Geschichte des Christlichen Gottesdienstes*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1956, 316 S., D.M. 25,—.

Ten behoeve van de studie der liturgiek heeft de samensteller de voornaamste orden voor hoofd(avondmaals)diensten uit alle eeuwen opnieuw uitgegeven in de oorspronkelijke talen met duitse vertalingen voor de griekse en franse teksten. Dit is te meer welkom, omdat de vroegere verzamelingen van liturgische teksten (van Hering, Lietzmann, Quasten en Clemen) sinds lang uitverkocht zijn. Wij vinden hier bijeen de liturgieën uit de eerste drie eeuwen (Clemens, Didache, Justinus, Hippolytus en Dêr-Balyzeh), die uit de vierde eeuw (Serapion, Cyrillus en Apostolische Constituties), de liturgie van Chrysostomus, de westerse missen (de

gallicaanse, de mozarabische en de romeinse in verschillende gestalten), vervolgens verschillende avondmaals-liturgieën uit de Reformatie (Luther en enige lutherse kerkorden, Zwingli, Calvijn, Book of Common Prayer) en ten slotte enige duitse Agenden uit de negentiende eeuw. Volledig is deze verzameling uiteraard niet, maar zij bevat toch de voornaamste klassieke stukken en door de zorgvuldige bewerking kan zij zonder aarzeling worden aanbevolen. Het ware practischer geweest wanneer de samensteller de vertalingen niet in een aanhangsel, maar op tegenoverstaande bladzijden had laten afdrukken. Wij hopen dat hij in een vervolgdeel ook nog ander materiaal zal uitgeven, met name doopliturgieën en getijden.

W. F. DANKBAAR

FRANÇOIS RABELAIS, *Gargantua en Pantagruel.* Uit het Frans vertaald door J. A. SANDFORT, 2e herz. dr., Arbeiderspers, Amsterdam 1955, geb. f 14,50.

Rabelais in een statig theologisch tijdschrift! Wie wordt daardoor het meest gechoqueerd, de theologie of deze geniaalste van alle dwazen, die ooit op de aardbodem hebben rondgewandeld? Erg goed hebben die twee het nooit met elkander kunnen vinden. De Sorbonne heeft haar uiterste best gedaan hem als een ketter veroordeeld te krijgen, maar ook Calvijn (en we hebben moeite ons in te denken, dat die zijn tijd- en landgenoot was) heeft zijn toorn over hem uitgegoten. Letterlijk van alles had deze Rabelais, arts en gewezen monnik, verstand. Een ontzagwekkende kennis van filosofie, mythologie, historie, natuur- en geneeskunde en vooral van het bonte leven zijner dagen paarde zich aan zijn grandioze fantasie. Een paar reuzen schiep zijn tomeloze geest, Gargantua en Pantagruel, om met kolossale stappen en met innig plezier heel het kerkelijk en maatschappelijk bedrijf van zijn tijd onderstboven te lopen. Zijn ergernis over de geborneerdheid der geleerden, de domheid der aanzienlijken en de schijnheilige kwezelachtigheid der monniken gaf hij lucht door mateloos met hen de draak te steken. Onstuimige levenslust en daverende nonsens heeft hij over hen uitgestort in een waterval van snaaksheden, woordspelingen, ongezouten brutaliteiten en dikwijls onsmakelijke grofheden. Maar te midden van die fonkelende dwaasheden schittert een bezonken wijsheid. Atheïst was hij geenszins, van zijn belangstelling voor de Reformatie is hij spoedig teruggekomen, hij bleef een zoon der R.K. Kerk, doch als Erasmiaan (zoals Lucien Febvre in zijn prachtige studie: ,,Le problème de l'incroyance; la religion de Rabelais'', 1947, heeft aangetoond). Bovenal was hij een minnaar van het goede leven: eten, drinken en erotiek. Het natuurlijke, vitale leven was voor hem een goede gave Gods. Onverbeterlijk optimist, durfde hij de ontwikkelde mens aan zichzelf toe te vertrouwen. ,,Doe wat u aanstaat'' luidt de orde-regel voor de erudiete bewoners van zijn fantastische abdij. De theologie zal moeten kiezen tussen Calvijn en Rabelais en dan meen ik, dat zij zonder aarzeling voor de eerste moet kiezen. Maar het is jammer, dat Calvijn, toen hij het geloof van Rabelais in de natuurlijke mens terecht verwierp, althans voor zijn geestige spotternijen geen goed woord over had (Marnix wist ze te waarderen en te gebruiken). Want het is verrukkelijk en gezond, speciaal voor theologen, een

mens te ontmoeten, die zo gigantisch kan spotten met menselijk onbenul en die de mensen uitkleedt tot op hun naakte bestaan. Want met deze zeer aardse mensen èn met de Here God heeft de theologie te maken.

Via de vertaling van Sandfort valt Rabelais opnieuw onze Nederlandse huishouding binnen. Wat zal hij daar aanrichten? Het is geen kleinigheid, Rabelais te vertalen, want hij was een schepper van de Franse taal en vormde onbekommerd nieuwe woorden. De vertaler is er met bewonderenswaardige vindingrijkheid in geslaagd hetzelfde te doen met het Nederlands. Toch vraag ik mij af, of de moderne bruutheden precies dezelfde gevoelswaarde hebben als die welke uit de pen van Rabelais vloeiden. Wij leven nu eenmaal in een andere eeuw. Veel van wat bij hem natuurlijk was, is nu stuitend. Tal van zijn grappigheden klinken nu alleen maar plomp. Men mag niet doen, alsof de vier eeuwen, die ons van hem scheiden, niet bestaan. En als hier Rabelais, zonder enige aankondiging of toelichting, in origineel en modern Nederlands, waar inderdaad ,,geen woord Frans'' bij is, aan ons lezerspubliek wordt voorgeworpen, dan zou hem hier hetzelfde lot beschoren kunnen zijn als in zijn vaderland. ,,Tout ce qui touche à la vie libre et féconde, amoureuse et saine, en France, est rabelaisien; tout ce qui est rabelaisien fleure l'obscénité; seul Rabelais est inconnu (René Boylesve). En dat ware hogelijk te betreuren. De enige juiste waardering van Rabelais is die, welke het historisch onderscheid tussen toen en nu in rekening brengt. Ook al omdat tal van toespelingen op omstandigheden in die dagen ons thans ontgaan. Hadden er dan niet een inleiding over Rabelais en zijn tijd en toelichtende aantekeningen aan het boek moeten worden toegevoegd? Rabelais met aantekeningen! Is dat niet een poging om zijn reuzen op te sluiten in een museum en alle voorwerpen die ze aanraken van een verklarend opschrift te voorzien? Ze zouden in staat zijn alle bordjes te verhangen, er schaterlachend uit te breken en ons met de warboel te laten zitten. Goed, geen aantekeningen dus. Maar intussen zitten wij met het geval van die vier eeuwen. Laat daarom de Arbeiderspers als bijbehorend boek spoedig een uitstekende studie uitgeven over Rabelais en zijn werk, opdat Gargantua en Pantagruel met hun grollen en grofheden, maar ook met hun milde wijsheid, echt verstaan en genoten worden en de ware Rabelais onder ons niet onbekend blijve. Daar is ook de theologie mee gebaat. W. F. D.

DOGMATIEK

C. A. van Peursen, *Cultuur en Christelijk geloof*. J. H. Kok N.V., Kampen 1955.

Men zou in de schrijver van dit boek niet licht de man van ,,Riskante Philosophie'' herkennen, die zoal niet de verdediger van het existentialisme dan toch de pleiter voor een ontmoeting met de *ernst* ervan wilde zijn. Men kan zich bevreemden over een vlotheid van voordracht, een snel poneren van thesen, een enigermate kritiekloos verwisselen van ,,christendom'' en ,,christelijk geloof''. De cultuur wordt hier uitgeroepen als ons goede deel op aarde, de cultuur zou de auteur doorzichtig willen

zien tot op God. De christenmens komt weer ten tonele, die de menselijke cultuur „tot zichzèlf terugbrengt" (wie is dat eigenlijk? en waar is zijn bijdrage?); van hem wordt weer iets wezenlijks verwacht. Soms wordt het wel erg, nl. als de christen de algemene cultuur tot Gòd moet terugbrengen (wil dat iets méér zijn, dan haar, met *woorden* met God in verbànd brengen, wat is dan dat méérdere?). Ook wordt gesteld dat God in de niet-christelijke cultuur ontdekt kan worden (maar men vraagt zich af, of en hoe hier graden en wijzen van Gods tegenwoordigheid (in de natuur, in de mens, in de zondige mens, in de zakelijke cultuur, in de apostase der cultuur enz.), onderscheiden worden). Het christendom, het geloof, de boodschap worden o.i. te grif verstaan als aansluitend bij de rand-noties der religie aangaande het Onbereikbare en eigenlijk ook Onnoembare. De inhoud van het christelijk geloof wordt o.i. al te thetisch, al te mythisch, al te onaangevochten omschreven.

En toch kies ik *van harte vóór de tendenz* van dit boekje; ik ben een partijganger en een verdediger van de centrale stelling, dat de cultuur (al maakt het pronomen de zaak wat abstract) in zichzelf goed is. We zijn te zeer geneigd (waarachtig niet vanwege Barth!) in te stemmen met het algemeen cultuurpessimisme; we laten ons licht verstrikken in het elegische lied bij de uitvaart der geestelijke waarden en de bedreiging van de menselijke waardigheid. Het is goed (zij het dan dat het hier o.i. te vlot gebeurt), dat het oude calvinistische theologoumenon, *dat de substantialiteit der zonde verwerpt* en haar beschouwt als een accidens, weer naar voren wordt gehaald. Dit is geen cultuuroptimisme in de gewone zin, maar belijdenis aangaande de zin en strekking van het mens-zijn op aarde. In beginsel (van de acten harer ontaarding afgezien) is de cultuur een geheel-van-daden, die in goddelijke opdracht geschieden. Hier wordt de mens niet alleen aansprakelijk gesteld voor zijn daden, hier wordt die aansprakelijkheid gemeten aan de met het mens-zijn zelf gegeven opdracht. Hier wordt het christelijk geloof uit zijn wereldvrees en wereldmijding op een heldere wijze weggetrokken en in de ruimte gesteld van de wereld en binnen de actie-radius van de mens, die *áán* de omgang met de wereld zichzelf eerst vindt en er zelf eerst recht door gevormd wordt. Hier wordt het verschil tussen primitief en modern bezig-zijn met de ons gegeven dingen heilzaam gerelativeerd; onder het opzicht van de éénheid (of osmose) tussen de terreinen des levens wordt het primitieve als een zuiverder gestalte erkend. De vrijheid van de mens tegenover het gefixeerd levenspatroon van het dier wordt aangewezen als een verdieping en een verheviging, ook als de bron van de ambivalentie tussen daemonische en goddelijke factoren, houdingen en sferen. Helaas wordt de term „oneindigheid" ingevoerd, „de oneindigheid van het cultureel perspectief", en gesteld dat de cultuur „de zone van het goddelijke is"; en zonder enige terughouding met een ongevulde of heidense of ambivalente notie van „god" en het „goddelijke" geopereerd. Bedoeld is eigenlijk, dat aan de rand van de voortgaande arbeid voor het besef der mensen het „numineuze" optreedt. En dan blijkt ook wel dat de schrijver dit „goddelijke" slechts phaenomenologisch gebruikt en een open oog heeft voor het latent-daemonisch karakter van dit „goddelijke".

En daar zou eigenlijk weinig tegen zijn, als niet de ,,christelijke boodschap'' optrad als ,,naamgeving'', nl. de rechte *naamgeving* juist van deze reeds *gefixeerde* zone. Hier lijkt mij, bij alle dankbaarheid voor de cultuurwaardering van de schrijver, dezelfde moeilijkheid op te treden als in de ,,Wijsbegeerte der Wetsidee'', waar van een ,,pistisch vermogen'' van de mens gesproken wordt, dat zich al dan niet op het ware object richt, maar dat in zichzèlf structureel zou kunnen bepaald worden afgezien van dit object. Gelukkig zegt de schrijver over Christus, dat *deze* naam niet in het mensenhart is opgekomen maar ,,van bovenaf'' geschonken wordt; maar laat zich dat met de voorgaande structurele fixatie rijmen? In de cultuur betekent de komst van Christus ,,een uiteendrijven van het demonisch terneerdrukkende en van het goddelijk verblijdende''. Ook dat kunnen we, ondanks de vereenvoudiging (want is het goddelijke, zoals het tevoren werd gebruikt, gelijk aan het verblijdende en is het daemonische, zelfs in een ontaarde cultuur, altijd het neerdrukkende?), nog meemaken. *Nu* komt de auteur echter tot de *these,* dat het aankomt op een scheiding, een *keuze* in de dubbelzinnigheid der cultuur; ik wil niet direct zeggen, dat hier de christenmens verre overschat wordt en ,,de'' cultuur plotseling onderschat, alsof de gewraakte dubbelzinnigheid géén keuze, geen contoeren impliceerde; maar de wijze waarop nu het ,,christendom'' wordt getypeerd (het persoonlijk karakter enz.) is o.i. niet *toereikend* om een tot de wortel gaand verschil tussen christelijke en niet-christelijke cultuur (àls dit er is) te vindiceren. Noch de armzaligheid van het christelijke noch de solidariteit met het niet-christelijke komt o.i. voldoende uit. Ik weet niet precies waar het heen wil, maar als ik lees, dat in de cultuur ,,een drang ligt tot het goddelijke (die echter niet op de ware God gericht is)'' en anderzijds, dat wat de christen tot aanvechting wordt in de cultuur steeds weer dit is, dat kunst, wetenschap enz. hem tot een religie zouden kunnen worden, dan blijft de grote vraag naar de plaats der religie open. De schrijver valt dan gewoon weer terug in de leer van het ,,semen religionis'', hij zegt dat het ,,religieus syncretisme'' bij de christen waardering kan vinden, hij zegt, dat het overal gaat om de éne God ,,onder welke stroming of gestalte dan ook; alleen zal de christen daar iets aan toevoegen''; hij citeert Augustinus', met het Nieuwe Testament in flagrante strijd blijvende uitspraak: ,,ik zou U nimmer gekend hebben, indien Gij niet reeds in mij aanwezig waart geweest.'' Het zijn deze dingen, die ons licht terugbrengen naar de eerste verbazing, waarvan we in het begin van deze recensie spraken.

Het ligt voor de hand, dat we ons afvragen, of we het boekje niet overbelasten of overvragen en daardoor onrecht doen, omdat het klaarblijkelijk ook apostolaire bedoeling heeft, een apologie van het christelijk geloof op de Areopagus van het moderne leven. En het zal in deze richting zeker een goed werk kunnen doen. En toch, ook bij de buitenkerkelijke zullen er vragen opkomen, niet zozeer vanuit zijn ,,ongeloof'' als wel vanuit zijn nuchterheid. Van een ,,heilsbestemming der cultuur'' te horen spreken, zal hem verwarren; te horen dat een christen een ,,ziener'' wordt, aan te nemen, dat deze ,,met zijn totale persoon het gelukschenkende doel van alles ziet'' zal hem bevreemden; hij zal weliswaar tevreden

constateren, dat naar de mening van de schrijver de christen ,,*niet zijn eigen beginsel tegenover* dat van de niet-christelijke cultuur hoeft te stellen'', maar hij zal vragen, waarom dan toch van niet-christelijke cultuur gesproken wordt, wanneer er gedoeld wordt op de deels natuurlijke, deels zondige levensvormen, die ons bovenpersoonlijk geméén zijn; dat lijkt hem te bescheiden; daarentegen zal het hem te hoog gegrepen schijnen, als hij hoort dat de christen n.b. ,,de cultuur tot bewustzijn van zichzelf moet brengen''.

Persoonlijk ben ik gelukkiger met hoofdstuk X ,,Kerk en Cultuur'' – vooral omdat daar eindelijk erkend wordt dat de kerk ,,telkens weer iets van *cultuurarmoede* moet hebben'', om zo des te meer op de wijde wereld aangewezen te zijn; ook omdat daar sprake is van de verwachting der gemeente. Samenvattend zou ik willen zeggen: het is of Barth tevergeefs heeft gewerkt; maar toch: moet ik kiezen tussen de these: ,,alle cultuur is goddeloos'' (extreem-luthers-tragicistisch) en deze andere: alle cultuur is van God en op God aangelegd (simpel-calvinistisch-Weltbejahend) dan zou ik mij gaarne bij de laatste aansluiten en in zover het boekje van Dr. van Peursen prijzen en aanbevelen. K. H. MISKOTTE

ZENDINGSWETENSCHAP

J. H. BAVINCK, *Inleiding in de zendingswetenschap*. J. H. Kok N.V., Kampen 1954, 309 blz.

Er is moed voor nodig om in deze tijd een inleiding in de zendingswetenschap te schrijven. De zending heeft zo diep ingrijpende veranderingen meegemaakt, dat de zendingswetenschap van de grond af nieuw moet worden opgebouwd. Het boek, dat Bavinck ons heeft geschonken – een dergelijk boek bestond niet in de Nederlandse taal – wordt enerzijds gekenmerkt door een volkomen op de hoogte zijn van en worstelen met de moderne problematiek, andererzijds door een vrij grote mate van aansluiting aan de traditie: een radicale nieuwbouw is het niet geworden. Dit komt reeds in het begin uit, wanneer de zendingswetenschap haar plaats krijgt aangewezen in de ,,praktische theologie'', hoewel anderen (H. Kraemer, W. Holsten) haar verbinden met de systematische theologie. Bavinck ziet de zending als taak der kerk, niet als het wezen der kerk (76 v.), al erkent hij dat ,,het missionaire handelen'' ,,ook'' tot het wezen der kerk behoort.

Zendingswetenschap bestaat hier uit drie delen: de theorie van de zending, de elenctiek en de zendingsgeschiedenis. Het eerste wordt verreweg het uitvoerigst behandeld en als volgt onderverdeeld: de fundering der zending, de zendingsbenadering en het doel der zending. In het stuk over de fundering der zending wordt een beknopte ,,Bijbelse theologie aangaande de zending'' gegeven, waarbij vooral de uiteenzettingen over de missionaire betekenis van het Oude Testament opmerkelijk zijn. Het beste gedeelte van het boek acht ik dat over de zendingsbenadering. Hier spreekt iemand, die de praktijk van het zendingswerk uit eigen ervaring door en door kent. Het vraagstuk van ,,comprehensive approach'' komt aan de orde in een hoofdstuk over ,,de benadering in ruimer zin'', dat

voorafgaat(!) aan dat over ,,de kerygmatische benadering". Een paragraaf over ,,de zendingsarbeider als cultuurdrager" komt tot de conclusie, dat de zending ,,te weinig critisch gestaan heeft tegenover de grondgedachten en de drijfveren van de Westerse cultuur" (112). Bij de ,,kerygmatische benadering" wordt onderscheid gemaakt tussen een confronterende en een thetische methode, maar tevens betoogd, dat het eigenlijk geen wezenlijk verschil maakt: de confronterende methode zal óók thetisch en de thetische ook confronterend moeten zijn.

In het stuk over het doel der zending komen de vragen die met ,,kerkplanting" samenhangen aan de orde (al ziet de schrijver het doel daartoe niet beperkt), zo die van kerk en volk en van de accommodatie. Ook de moderne problemen van de verhouding van ,,oude" en ,,jonge" kerk en van ,,kerk en kerken" worden in dit verband behandeld. Ik vraag mij af, of deze aldus niet te accidenteel aan de orde komen. Vraagt de ,,Copernicaanse wending", die de zending sinds 1945 doormaakt, ook niet een Copernicaanse wending in de zendingswetenschap?

Elenctiek heet – volgens de traditie van de Vrije Universiteit – de wetenschap, waarin de niet-christelijke godsdiensten vanuit het Evangelie beoordeeld worden. Het woord wordt in aansluiting aan Joh. 16:8 opgevat in de zin van ,,overtuigen van zonde". Kan men hiervan een wetenschap maken? vraag ik mij af, waar in dit Schriftwoord immers staat, dat de Heilige Geest zal overtuigen van zonde (en bovendien van gerechtigheid en van oordeel!). De schrijver heeft dan ook kennelijk moeite met de vraag, ,,van welke standpunt uit de Elenctiek het heidendom aangrijpt" (224). Hij wijst de traditionele opvatting, dat dit vanuit de rede zou kunnen geschieden, af en kiest zijn standpunt in ,,Gods Openbaring in Jezus Christus" (232), maar – van daaruit in de algemene openbaring. Op de vragen die hier rijzen kan ik in het bestek van deze recensie niet ingaan. De poging om de niet-christelijke religies ,,existentieel" te verstaan is overigens zeer sympathiek.

Wat de zendingsgeschiedenis betreft kan de schrijver in het bestek van zijn ,,inleiding" niet meer geven dan enkele grondlijnen, waarbij ik echter zijn opvatting, die de zendingsgeschiedenis meer met de zendingswetenschap dan met de kerkgeschiedenis wil verbinden, niet kan delen. Ongetwijfeld hangt zij samen met zijn opvatting over het verband tussen zending en kerk, waarop ik in het begin reeds de aandacht vestigde.

Ondanks mijn bezwaren ben ik dankbaar voor dit boek, dat in een leemte in onze Nederlandse theologische litteratuur voorziet en dat op een boeiende en tevens nuchtere wijze doet zien, met hoevele en hoe gewichtige vraagstukken het zendingswerk, speciaal ook in onze tijd, ons in aanraking brengt. E. Jansen Schoonhoven

Walter Holsten, *Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft.* Chr. Kaiser Verlag, München 1953, 208 S. Prijs D.M. 7.—.

Walter Holsten, hoogleraar in de godsdienst- en zendingswetenschap te Mainz, wil met dit boek een nieuw fundament leggen voor de zendings-

wetenschap. Het is geschreven in een zeer praegnante stijl en wordt gekenmerkt door uitvoerige litteratuuroverzichten na vrijwel elke paragraaf, die echter helaas voornamelijk tot het Duitse taalgebied beperkt blijven. Het is opgebouwd in 4 hoofdstukken; A. Das geschichtliche Erbe; B. Grundlegung; C. Hauptprobleme der Religionswissenschaft; D. Hauptprobleme der Missionswissenschaft.

Materieel vallen de volgende kenmerken te noemen:

1. De polemiek tegen de piëtistische achtergrond en inslag van de Duitse zending en zendingswetenschap.

2. Het confessioneel Lutherse standpunt, dat vooral duidelijk blijkt in de oecumenische houding van de schrijver: enerzijds oecumenische openheid, andererzijds een sterk vasthouden aan de Lutherse belijdenisgeschriften (128 v.).

3. De invloed van de theologie van Rud. Bultmann, vooral in zijn opvatting van eschatologie.

4. De verbinding van godsdienstwetenschap en zendingswetenschap, die complementair op elkaar betrokken zijn; bij godsdienstwetenschap heeft de schrijver een theologische godsdienstwetenschap op het oog, welke het door de niet-theologische godsdienstwetenschap aangebrachte materiaal ,,existentieel'' tracht te peilen vanuit het ,,Menschenverständnis'', dat ,,het kerygma'' schenkt. In deze theologische godsdienstwetenschap gaat het om de mens, tot wien het kerygma nog niet gekomen is, in de zendingswetenschap om de mens, die door het kerygma bereikt wordt.

5. De fundering van zending en zendingswetenschap in het kerygma, ,,die Botschaft von dem entscheidenden und zur Entscheidung rufenden Handeln Gottes in Christus'' (43). Het uitgangspunt ligt hiermede extra nos, niet in nobis (tegen het piëtistische uitgangspunt). Aangezien het kerygma zelf missionair is, behoeft niet moeizaam gezocht te worden naar een ,,fundering der zending'', terwijl de vragen, die in de vroegere zendingswetenschap zo'n brede plaats innamen, naar het recht en het motief tot zending, de organen, het doel en het object der zending, overbodig of secundair worden. ,,Es ist auch nicht möglich, die Mission sich so vollziehen zu sehen, dass ein Missions*objekt* von einem Missions*subjekt* mit Hilfe von Missions*mitteln* behandelt wird'' (133).

6. Aangezien ,,das Kerygma nicht ohne Gemeinde sein kann'' (126), komt in dit boek nog een tweede ,,Missionsbegründung'' voor, nl. op de kerk als het lichaam van Christus, welk beeld met E. Käsemann verstaan wordt als ,,die Möglichkeit der Kommunikation'', ja meer nog als ,,der *Wille* zur Kommunikation'', in de zin van het ,,Ausgerichtetsein auf andere'' (133). ,,Dies ist die echt missionarische Haltung, die alle weiteren Erörterungen über die von einem Missionar zu fordernden Qualitäten und am ihn zu stellenden Anforderungen zweitrangig macht und die auch die Problematik des Verhältnisses von alten und jungen Kirchen, von partnership in obedience löst.''

7. Na het bovenstaande zal het geen verwondering wekken, dat Holsten de zendingswetenschap in de systematische theologie plaatst.

In het bovenstaande is slechts een zwakke indruk gegeven van de

rijkdom aan gedachten van dit boek. Toch zijn er ook bezwaren, het voornaamste is m.i. dat de zending hier zó met de kerk verbonden wordt („Die Mission ist Sache der Kirche und hat Kirche zum Ergebnis", 127), dat de dimensie van het Koninkrijk Gods – in onderscheiding van de kerk – vrijwel ontbreekt. Dit hangt wel samen met zijn eenzijdig „existentiële" opvatting der eschatologie (Bultmann), die geen ruimte laat voor een heilsgeschiedenis en een „endgeschichtliche Eschatologie". De problemen van de missionaire benadering komen in dit boek weinig aan de orde, over „comprehensive approach" wordt niet gesproken, al zouden de beschouwingen over „Wohl und Heil" en over agape en dienst zeer belangrijk kunnen zijn voor de fundering hiervan. Gaarne verwijs ik nog naar de diepgravende beschouwingen van Dr J. M. Hasselaar in dit tijdschrift (April 1955, blz. 202–205). Al met al is dit boek toch een belangrijke aanwinst voor de zendingswetenschappelijke litteratuur. E. J. S.

A. A. van Ruler, *Theologie van het Apostolaat*. G. F. Callenbach, Nijkerk z.j., 48 blz., prijs f 2,25.

Het is onmogelijk om in het bestek van een recensie de inhoud van dit boekje samen te vatten; het geeft zoveel „Ansätze" en opent zoveel perspectieven, dat een poging tot samenvatting er stellig geen recht aan zou doen. „Is er in de theologische systematiek plaats voor de nieuwe apostolische visie op het wezen en de functie van de kerk van Jezus Christus?" luidt de vraagstelling (9 en 11). Daarbij rekent de schrijver terstond met de mogelijkheid, dat deze visie er niet tevreden mee zal zijn „een plaats" aangewezen te krijgen, maar dat zij „mee de bouw van het geheel zal willen bepalen". „Theologie van het apostolaat" zou dan leiden tot „een apostolische theologie" (12).

De schrijver begint – zeer bewust – met het eschatologisch gezichtspunt: „het Rijk en de wereld". Dan volgen: „de praedestinatiaanse kern", „de manier van de Geest" (pneumatologie), „de mens in zijn heidendom" (anthropologie), „de gestalte van de kerk" (ecclesiologie) en tenslotte „apostolaat en geschiedenis" (theocratie). Voor opzienbarende en „gevaarlijke" thesen deinst deze schrijver, zoals bekend, niet terug, b.v. wanneer hij de stelling poneert, dat christendom is: vermenging van openbaring en heidendom en dat dit pneumatologisch zo *moet* zijn (33). In het Ned. Herv. blad „Woord en Dienst" (1955, no 2, 3, 4, 5, 11 en 12) zijn vijf theologen met hem in discussie getreden, waarnaar wij gaarne verwijzen.

Dat een Nederlands dogmaticus het apostolaat aldus in de theologie aan de orde heeft gesteld, is een belangrijke gebeurtenis. E. J. S.

PRACTISCHE THEOLOGIE

W. Banning, *Moderne maatschappij-problemen*. Een beschrijvende analyse van krachten en processen in de hedendaagse maatschappij voornamelijk ten dienste van de practische arbeid. 2e herz. dr., Erven F. Bohn, Haarlem 1955.

"Indien ik de besprekingen in de kerkelijk-theologische pers tot maat-

staf zou nemen, moet ik vrezen, dat het boek in theologenkring maar zeer matig gelezen is." Zo'n verzuchting, geslaakt door de schrijver zelf met betrekking tot de eerste druk, kan niet onvermeld blijven bij een bespreking – vooral niet nu de redactie van dit theologisch tijdschrift als recensent een socioloog aanzocht! Of er achter dit laatste misschien ,,iets" te zoeken is, wil ik hier maar liever niet verder napluizen; wèl moet gezegd, dat er wel enige bedenkingen zijn in te brengen wanneer een socioloog een werk uit eigen ,,vakliteratuur" voor theologen moet bespreken. Prijst hij het aan, dan rijst licht het vermoeden dat voor eigen standje gepraat wordt, daar toch in de verhouding Theologie/Kerk-Sociologie het laatste woord nog lang niet gesproken is. Moeten er anderzijds critische noten gekraakt worden, dan kan dat gauw uitlopen op een soort sociologisch onder-onsje, wat dus weinig geschikt is om juist bij diegenen interesse te wekken, met het oog waarop het bewuste boek inzonderheid geschreven werd.

Uit zulk een dilemma voert tenslotte maar één weg nl. door maar eerlijk voor eigen persoonlijke overtuiging uit te komen. En die overtuiging is dan, dat – mijns inziens – Prof. B. er op knappe wijze in geslaagd is zijn sociologische benadering van moderne maatschappijproblemen zó te geven, dat de speciaal door hem beoogde lezers, niet alleen het grote belang van een dergelijke benadering ingescherpt wordt, maar daarmee tegelijkertijd ook in hun practische arbeid werkelijk gediend zijn. Laat mij dit in een drietal punten toelichten.

Het boek geeft 1) een analyse van ontwikkelingen en processen in de moderne – d.i. principieel àndere, want industrialistische – samenleving. Dat is op zichzelf reeds daarom van het grootste belang, omdat aldus dieper *inzicht* in de ware problematiek van vandaag bevorderd wordt. Hetgeen hoog nodig is, indien we tenminste bereid zijn mèt Prof. B. te erkennen: ,,1e de diepgaande maatschappelijke veranderingen hebben de kerken en haar leiders overrompeld; 2e een van de dringendste taken is het vinden van nieuwe methoden, het scheppen van een nieuwe bewerktuiging, het wekken van nieuwe bewogenheid en verontrusting" (p. 75v.). Maar er is meer. 2) De ervaring leert, dat een analyse alléén niet genoeg is, dat zij voor ,,andersdenkenden", i.c. niet-sociologisch geschoolde theologen en kerkelijke werkers ,,vertaald" moet worden in voor hen sprekende en te hanteren termen en categorieën. Aan deze behoefte wordt in het boek metterdaad voldaan, daar de beschrijving keer op keer stil staat bij wat een en ander aan (*sociaal*-)ethische vragen inhoudt en telkens weer zich toespitst op wat dit of dat concreet voor kerk en theologie betekent. Ook dat, echter, kan niet geheel voldoen. 3) Het is gewenst, dat de bovengenoemde ,,andersdenkenden" zoveel mogelijk zelfstandig de sociologische analyse kunnen ,,vertalen". Om die reden is vooral de Inleiding, maar verder ook het hele werk, er op gericht om de theoloog, ,,die met het geloofsleven van mensen te doen heeft, geneigd (is) de maatschappij te zien als de som van een aantal individuen", vertrouwd te maken met, in te leiden in het sociologische denken, dat rekent met ,,interdependentie" en ,,situationaliteit" en de maatschappij ,,bestudeert als een complex van krachten, verhoudingen en instellingen" (p. 10v).

Tot slot moge dan toch op één punt vervallen worden in het onderonsje, waarvoor al werd gewaarschuwd. Op p. 78v onderscheidt Prof. B. drieërlei „massa-begrippen", waaronder het sociologische, dat i.t.t. bijv. het sociaal-psychologische als niet van alle tijden, maar als een verschijnsel uit het kapitalistisch industrialisme van de eerste periode gezien wordt. Het is z.i. ongeveer gelijk aan „proletariaat". Hiertegenover vraag ik mij af, of dit niet meer een sociaal-historisch begrip is en of het sociologische begrip „massa" niet veeleer betrekking heeft op, wèl van alle tijden zijnde, „collectiva", groeperingen, die zich voordoen als tradities verloren gaan zonder dat nieuwe gevormd kunnen worden, vooral als gevolg van plotselinge doorbrekingen van de continuïteit in de ontwikkeling van groepen! Maar hoe dit ook zij – de lezer van deze recensie houde zich overtuigd van de gemeendheid van dit advies: léés dat boek...!

P. E. Kraemer

H. Faber, *Over ziek zijn*. Van Gorcum en Co., Assen 1956, ing. f 8,75, geb. f 10,50.

Met deze dissertatie heeft Dr. Faber op waardige wijze het doctoraat in de psychologie gevoegd bij dat in de theologie.

Wie indertijd het door Dr Groen, Professor Prick en Dr. Faber voor de Leidse medische studentenfaculteit gehouden symposion over „Psychosomatiek, geneeskunde en mensbeschouwing" heeft gelezen, zal des te gretiger naar deze nog meer gerijpte vrucht van daadwerkelijke coöperatie tussen arts en zielzorger grijpen. En hij zal er geen spijt van hebben.

Dit boek is een voorbeeld van systematische aanpak. Met een uiterste nauwkeurigheid heeft de op breed terrein belezen auteur zijn piketpaaltjes uitgezet op het bouwterrein, dat een drielandenpunt vormt, nl. het grensgebied tussen theologie, psychologie en medische wetenschap.

De ontmoetingen die hij daarbij heeft met andere auteurs op een of meerdere dezer gebieden worden scherpzinnig geanalyseerd. En al zou men soms de conclusie daarvan niet volledig kunnen onderschrijven, zo als recensent het niet vermag met Fabers opvatting over Thurneysens „Die Lehre von der Seelsorge", de waardering voor de wijze waarop de schrijver de dingen scherp stelt, zal er niet minder om zijn.

Zo zal men ongetwijfeld het uitstekende hoofdstuk over de psychologie van het ziek zijn met verrijking en genoegen lezen, zonder evenwel mogelijk afstand te willen doen van het recht om naar twee zijden wat af te dingen op de categorische uitspraak, dat „de psychosomatische geneeskunde ons heeft getoond dat psychische factoren het ontstaan en het verloop van verschillende ziekten bepalen". Wij althans zouden deze absoluut causale bepaaldheid willen reduceren tot „mede beïnvloeden", terwijl wij tevens de kanttekening zouden willen maken, dat de psychosomatische correlatie door de psychosomatische geneeskunde wel opnieuw is onderstreept, maar zeker niet is ontdekt of herontdekt.

Gemeten naar de bedoeling om met een deels empirische, deels phaenomenologische methode het ideaal van de natuurwetenschappelijke exactheid ook in de psychologie te benaderen, is de kern van het boek, nl. het „onderzoek naar de godsdienstige ontwikkeling en het godsdienstig leven

bij 28 psychosomatische patiënten", gezien de veelheid van variabelen in het „materiaal" de minst sterke zijde. Doch misschien is het beter te zeggen dat het feit dat de auteur bij een zo aanvechtbaar materiaal dit experiment toch heeft aangedurfd en tot een goed einde gebracht, des te meer respect afdwingt.

Hebben destijds Du Boeuff en Kuiper bij Tournier (Faber noemt hem slechts bij monde van enkele patiënten) de vinger gelegd op de verwarring van psychotherapie en zielzorg en de miskenning van het wezen van beide, Faber laat in zijn „perspectieven" geen twijfel bestaan over de eigensoortigheid van deze beide. Zielzorg is principieel iets anders dan psychotherapie.

De uitspraak van Groen in het woord vooraf, dat Fabers werk de aandacht verdient van allen, die zich met de zieke mens, van welk aspect uit, bezig houden, zal ieder die met dit werk kennis maakt, onderschrijven.

F. A. Nolle

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

M. J. Langeveld, *Kind en religie*. Erven Bijleveld, Utrecht 1956, 166 blz., geb. f 8,90.

A. L. Janse de Jonge, *De mens in zijn verhoudingen*. Erven Bijleveld, Utrecht 1956, 219 blz., geb. f 9,90.

J. H. Bavinck, *Het rassenvraagstuk-probleem van wereldformaat*. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 55 blz., ing. f 1,95.

Georg Bichlmair, *Christsein in Wirklichkeit*. Verlag Herder, Wien 1956, 140 S., geb. S. 28,—.

De positie der links-vrijzinnigen in de Hervormde Kerk. Vereen. van Vrijzinnig Hervormden in Nederland 1956, 24 blz., ing. f 1,—.

Homiletisch Memorandum (register voor predikanten). Neerbosch' Drukkerij en Uitgeverij, Nijmegen 1956, geb. f 3,90.

Jan van den Berg, *Constrained by Jesus' love*. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 238 blz., ing. f 6,90.

C. H. Lindyer, *Het lijden in het Nieuwe Testament*. Uitg. Mij. Holland, Amsterdam 1956, 124 blz.

J. Soetendorp, *Schepping en Ondergang in het Oude Oosten*. Moussault's Uitg., Bussum 1956, 94 blz., geb. f 6,90.

F. Boerwinkel, *Kerk en Secte* (2e druk). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 272 blz., ing. f 5,50, geb. f 7,—.

G. J. Sirks en L. J. van Holk, *Leer van de Heilige Geest*. (Oriëntatiereeks I, II). De Tijdstroom, Lochem 1956, 48 blz., ing. f 3,—. (intekenprijs I, II f 2,70. Deel III f 2,—).

G. J. Hoenderdaal, *De mens in de twee-strijd*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1956, 181 blz., geb. f 6,90.

K. H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*. Uitg. Mij. Holland, Amsterdam 1956, 393 blz.

P. Verhoef, *Exegetica: Die dag van die Here.* Uitg. van Keulen N.V., Den Haag 1956, 96 blz., ing. f 3,85 (intekenprijs f 2,75).

Robert Martin-Archard, *De la mort à la Resurrection d'après l'ancien Testament.* Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel 1956, 190 p., ing. Fr.s. 7,50.

R. Allan Killen, *The Ontological Theology of Paul Tillich.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 284 blz., ing. f 7,90.

C. Gilhuis, *Pastorale zorg aan bejaarden.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 246 blz., ing. f 7,25, geb. f 8,90.

T. F. Torrance, *Kingdom and Church.* Oliver & Boyd, Edinburgh 1955, 168 p., geb. 16 sh.

Fohrer-Galling, *Ezechiel* 2 (Handbuch zum A.T. 1,3). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart 1955, 263 S., ing. D.M. 20,80, geb. D.M. 23,50.

Rudolph, *Chronikbücher* (Handbuch zum A.T. 1, 21). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart 1955, 339 S., ing. D.M. 24,40, geb. D.M. 27,40.

Dibelius-Conzelmann, *Pastoralbriefe* (Handbuch zum N.T. 13). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart 1955, 116 S., ing. D.M. 7,20, geb. D.M. 9,60.

Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur, histor. Theologie 21). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart 1956 247 S., ing. D.M. 22,50.

Schoeps, *Urgemeinde-Judenchristentum-Gnosis.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart 1946, 88 S., geb. D.M. 9,80.

Vischer, Auslegungsgeschichte. (Beiträge zur Geschichte d. neutestamentl. Exegese I). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart 1955, 139 S., ing. D.M. 10,50.

Concordantie op den Bijbel, Aflevering 4 (in 5 afleveringen). J. H. Kok N.V., Kampen 1956, blz. 193–256, ing. f 2,50 (per aflevering).

G. Brillenburg Wurth, *De straf* (haar ethisch en psychologisch aspect). J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 81 blz., geb. f 3,25.

C. van Gelderen, *Koningen.* Deel I, 2e druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 452 blz., geb. f 8,90.

J. Koper, *Enkele aspecten van het vraagstuk der missionaire Bijbelvertaling, in het bijzonder in Indonesië* (Proefschrift). J. N. Voorhoeve, Den Haag 1956, 185 blz., ing. f 12,50.

TIJDSCHRIFTEN

Revue Biblique, No. 2, Avril 1956.

R. Tournay, En marge d'une traduction des Psaumes (à suivre); M.-E. Boismard, Une liturgie baptismale dans la *Prima Petri* (à suivre); B. Couroyer, Quelques égyptianismes dans l'Exode; H. Bardke, Considérations sur les cantiques de Qumrân; J. Carmignac, Les citations de l'Ancien Testament dans ,,La Guerre des Fils de la lumière contre les Fils des ténèbres'' (à suivre).

Wending, Mei 1956.

E. L. Smelik, Is Pinksteren een moeilijk feest? C. J. Dippel en L. H.

Ruitenberg, Een briefwisseling over politiek; S. Rozemond, Christelijke en Politieke Partijkeuze; C. A. van Peursen, Berlijn; R. Kuiters, Nog eens de bestuursaanspraken van de rooms-katholieke kerk; J. van der Hoeven, Niet gerust gesteld; J. Vogler, Kroniek ,,Natuur en Mens''.

Juni 1956.

J. C. Hoekendijk, Uitgesteld jubeljaar; H. J. Heering, Lustrum betekent reiniging; P. van der Hoeven, Simone Weil, een inleiding tot haar werk; L. H. Ruitenberg, De klassieke jeugdbeweging; H. M. de Lange, Sociaal-economische kroniek.

Theologische Literaturzeitung, April 1956.

K. G. Steck, Probleme der heutigen Symbolik; S. Mowinckel, Zur Sprache der biblischen Psalmen; L. Fendt, Zur Abendmahlspraxis im Schweden der Reformationszeit; H. Stegemann, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften 32. Die Risse in der Kriegsrolle van Qumrân.

Theology Today, April 1956.

Ernest Gordon, No Other Hope; F. W. Dillistone, Britain and the Second Industrial Revolution; Otto A. Piper, Peril and Prospect in Central Europe; V. E. Devadutt, The Unchanging East Changes; M. Richard Shaull, Church and Culture in Latin America; Julian N. Hartt, The Significance of Despair in Contemporary Theology; M. Holmes Hartshorne, Faith Without Doubt Is Dead; Bruce M. Metzger, New Light from Old Manuscripts; Hugh T. Kerr, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Irénikon, 1e Trimestre 1956.

D. B. Botte, ,,Presbyterium'' et ,,Ordo Episcoporum''; J. Meyendorff, Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles; D. O. Rousseau, Les langues liturgiques de l'Orient et de l'Occident.

The Harvard Theological Review, January 1956.

H. A. Wolfson, The Muslim Attributes and the Christian Trinity; Conrad Wright, Emerson, Barzillai Frost, and the Divinity School Address; Samuel Noah Kramer, Sumerian Theology and Ethics; H. T. Rose, Divine Disguisings; G. Zuntz, Notes on the Corpus Hermeticum; Jacob J. Rabinowitz, The Sermon on the Mount and the School of Shammai.

Kerk en Theologie, April 1956.

G. F. W. Herngreen, Afstand en nabijheid; G. C. van Niftrik, Dr O. Noordmans, theoloog des Geestes; Belijdenisvragen van Dr O. Noordmans; H. de Vos, Een nieuwe, pneumatocentrische ethiek; F. H. Landsman, Saeculum en eschaton.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, No. 3, 1956.

H. Mulder, De prediking van Petrus en het synoptisch vraagstuk; Nic. H. Ridderbos, Critische opmerkingen over de ,,Nieuwe vertaling'' van het Oude Testament; H. H. Grosheide, Ezra, de schriftgeleerde!

Norsk Theologisk Tidsskrift, 1. Hefte 1956.

Paulus Svendsen, Johan B. Hygen, ,,Samtidighedens Situation''. Op-

posisjonsinnlegg ved cand. theol. Per Lonnings disputas for den teologiske doktorgrad 5. mai 1955.

Studia Catholica, Maart 1956. (Oecumenica).

G. Kreling, De Kerk; H. van der Linde, Het wereldprotestantisme en de Oecumenische Beweging; W. H. van de Pol, Anglikanisme en Oecumene; J. G. Remmers, Het oecumenisch getuigenis van de Oosterse Orthodoxie.

Theologische Zeitschrift, März-April 1956.

Walther Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament; Oscar Cullmann, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments; Bo Reicke, Syneidesis in Röm. 2, 15; Ernst Staehelin, Karl Barths Vorgänger auf dem Basler Lehrstuhl für Systematische Theologie; Hendrik van Oyen, Schicksal und Glaube; Fritz Buri, Glaube und Aberglaube; Julius Schweizer, Zur Frage der Restauration von Gotteshäusern in zwinglischem Gebiet.

Mai-Juni 1956.

Ernst Jenni, Vom Zeugnis des Richterbuches; Hans Bietenhard, Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden? Eine Erwägung zu Röm. 1; Robert Morgenthaler, Roma-Sedes Satanae. Röm. 13, 1ff. im Lichte von Luk. 4, 5–8; Matthias Rissi, Gottesdienst und Gotteshaus; Lukas Vischer, Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der alten Kirche; Martin Anton Schmidt, Quod maior sit, quam cogitari possit (Anselm von Canterbury, Proslogion); Eduard Buess, Prädestination und Kirche in Calvins Institutio; Kurt Lüthi, Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen; Werner Bieder, Liebe und Tod in Mozarts Leben und Werk; Max Geiger, Roxandra Scarlatovna von Stourdza (1786–1844). Zur Erweckungsbewegung der Befreiungskriege; Heinrich Ott, Der Gedanke der Souveränität Gottes in der Theologie Karl Barths.

BERICHT

TIENDE AMSTERDAMSE UNIVERSITEITSDAG OP ZATERDAG 20 OKTOBER 1956

In de Aula:

11 uur precies: Welkomstwoord van de Voorzitter der Amsterdamse Universiteits-Vereniging: Dr. M. W. Holtrop.

Opening van de 10e Amsterdamse Universiteitsdag door de Rector Magnificus: Dr. M. W. Woerdeman.

Rede van Prof. Dr. C. W. Mönnich: ,,Dichterschap en Theologie''.

12.30 uur: Koffiemaaltijd in de Universiteit, verzorgd door de Mensa Academica Amstelodamensis.

Van 2–5 uur: Verschillende colleges voor alle faculteiten (met professoraal kwartier).

Faculteit der Godgeleerdheid (Oudemanhuispoort):

Prof. Dr. M. A. Beek: ,,De Archaeologie en de historiciteit van Oud-Testamentische verhalen''.

Ds. H. B. Kossen: ,,Jezus' doop door Johannes''.

GTU Library
3 2400 00334 3096

Nederlands theologisch v.10
1955/56